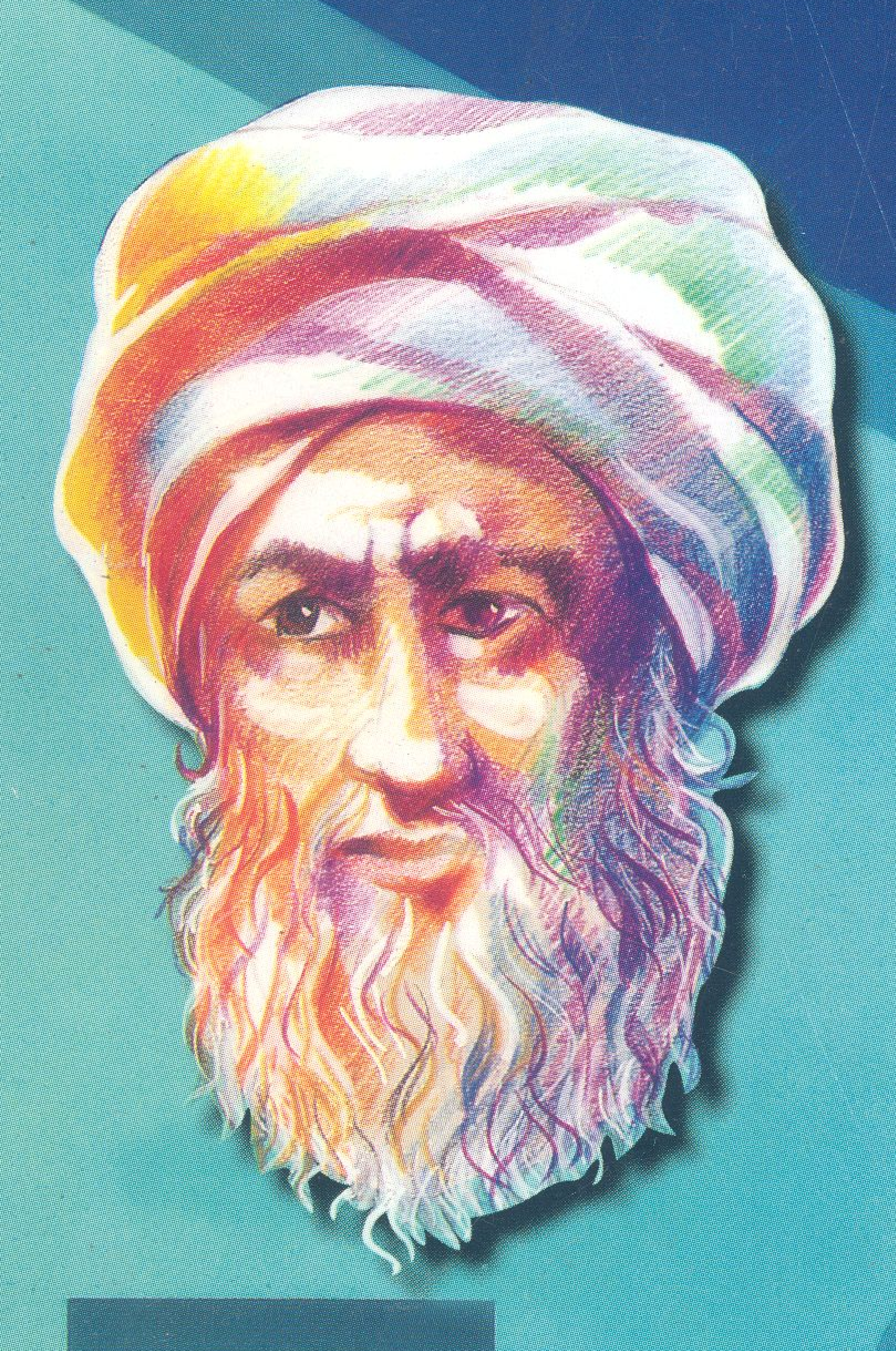
سلسلة

ابن رشد اليوم

التنوير شرقا وغربا



مراجعة
منى أبو سنة

العدد
الأول

ابن رشد اليوم

ابن رشد اليوم

العدد الأول ١٩٩٩

التنوير شرقاً وغرباً

المحرران :

مراد وهبه

منى أبو سنه

"لا يُقطع بكفر

مَنْ خَرق الإجماعَ فى التأويل"

ابن رشد

"كن جريئاً فى إعمال عقلك"

كانط

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

أحمد غريب

الكتـــــــاب : ابن رشد اليوم

المحرران :

مراد وهبه

منى أبو سنه

تاريخ النشر : ١٩٩٩م

الطبعة الثانية

الناشــــــــر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع

عبده غريب

شركة مساهمة مصرية

الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون

الدور الأول - شقة ٦

ف : ٢٤٧٤٠٣٨، ت: ٢٤٦٢٥٦٢

التــــــوزيــــع : ١٠ شارع كامل صدقى الفجالة (القاهرة)

ت : ٥٩١٧٥٣٢ ص. ب : ١٢٢ (الفجالة)

المركز الرئيسى : مدينة العاشر من رمضان

المنطقة الصناعية (C1)

ت: ٠١٥/٣٦٢٧٢٧

رقــم الإيـــداع : ٩٩/٥٣٥٦

الترقيـــم الـدولـى : I S B N

977-303-160-8

ابن رشد اليوم

المحرران

مراد وهبه

مؤسس ورئيس شرف الجمعية الفلسـفية الأفروأسيوية ورئيس الجمعية الدولية لابن رشد والتنوير

منى أبو سنة

سكرتير عام الجمعية الفلسفية الأفروأسيوية وسكرتير الجمعيـة الدولية لابن رشد والتنوير

بثينة أبو سيف

المحرر التنفيذى للطبعة العربية

الناشر والموزع

دار قباء ٥٨ شارع الحجاز - القاهرة

فاكس : ٢٤٧٠٣٨

موبيل : ٠١٢-٢١٣٨٦٤٢

ابن رشد اليوم : كتاب غير دورى تصدره الجمعية الدولية لابن رشد والتنوير المتفرعة من الجمعية الفلسفية الأفرو أسيوية.

صندوق بريد ٥١٠١ - هليوبولس غرب - القاهرة ١١٧١

المحتويات

الموضوع	الصفحة
المحرران	٦
لماذا "ابن رشد اليوم" ؟	٧
رسالة الجمعية الفلسفية الأفرو أسيوية **(مراد وهبه)**	٩
أنباء فلسفية	١٧
أ- المؤتمر الدولى الأول الخاص عن "ابن رشد والتنوير"..	١٧
ب- ابن رشد وتأثيره: فى ذكرى جورج حورانى	١٨
جـ- الفلسفة والتحول الثقافى	١٩
د- وداعاً هنرى أوديرا أوروكا	٢٠
العقل والفعل فى أفريقيا (أوديرا أوروكا)	٢٢
اللغة كثقافة	
منى أبو سنه	٣١
الفلسفة وأسس الثقافة فى أفريقيا	
ر.ج نجوروجى	٦٨

لماذا "ابن رشد اليوم" ؟

نأمل أن يكون هذا الكتاب غير الدورى بعنوان "ابن رشد اليوم" جواباً عن هذا السؤال. فابن رشد ، فى العصر الحديث، ليس مجرد فيلسوف إذ هو سياسى مقنّع. ونحن نزعم أن هذا الجانب الخفى هو الذى غيّر وجه أوروبا، وكان من العوامل الأساسية التى حررت أوروبا من قبضة السلطة الدينية.

إن كتاب ابن رشد العمدة وعنوانه "فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال" لم يكن عرضاً لحقائق نهائية، وإنما كان مرشداً للمحررين والانسانيين. وقد تجاوز هذا الكتاب وغيره من الكتب التى ألفها ابن رشد الاتهام الذى وجه إليه بأنه ملحد فى حين أنه واحد من مؤسسى التنوير الأوروبى.

فإذا رغبنا اليوم فى إحياء ابن رشد هل يكون محرضاً لنا على تأسيس تنوير جديد؟ وما هى المشكلات التى يمكن أن يثيرها؟ هل يمكن أن يكون مفهومه عن التأويل مضاداً حيوياً ضد الأصولية الدينية؟.

هذه هى الأسئلة الجوهرية التى ينشد هذا الكتاب إثارتها بفضل ما سيرد إلينا من مقالات نقدية للفلاسفة والعلماء من مختلف المجالات والثقافات. والغاية القصوى هى طرح أفكار ابن رشد الفلسفية من حيث هى مَوثَب لحوار جديد بين الثقافات فى ضوء القرن الواحد والعشرين وبرؤية مستقبلية.

إن الجمعية الدولية لابن رشد والتنوير هى التى تصدر هذا الكتاب غير الدورى باللغتين العربية والانجليزية. وهذه الجمعية متفرعة عن الجمعية الفلسفية الأفروأسيوية التى هى جمعية دولية غير حكومية وعضو فى الاتحاد الدولى للجمعيات الفلسفية. ويشرف على تحرير هذا الكتاب مراد وهبه ومنى أبو سنه. والمقالات المنشورة فى النسخة العربية هى ترجمة للمقالات المنشورة فى النسخة الانجليزية مع إضافة مقالات تكتب خصيصاً للقارئ العربى. والناشر هو دار قباء بالقاهرة.

المحرران

مراد وهبه ومنى أبوسنه

رسالة

الجمعية الفلسفية الأفروأسيوية

مراد وهبه

إن السبب فى تأسيس الجمعية الفلسفية الأفرو أسيوية مردود إلى بحث (١) ألقيته فى المؤتمر الفلسفى الباكستانى السابع عشر فى اكتوبر عام ١٩٧٥ فى لاهور، وعنوانه "الأصالة والمعاصرة فى العالم الثالث". وقد دار جدل حاد أيدنى فيه الأساتذة الشبان وعارضنى الأساتذة الشيوخ. وفى نهاية المؤتمر قرر المؤتمرون عقد مؤتمر فلسفى أفرو أسيوى لمناقشة القضايا الخلافية، وفوضونى فى إعداد هذا المؤتمر فى القاهرة. وقد انعقد فى مارس ١٩٧٨ بإشراف الإتحاد الدولى للجمعيات الفلسفية تحت عنوان "الفلسفة والحضارة (١).

كانت الفكرية المحورية لبحثى فى مؤتمر لاهور تدور على أن ثمة فجوة حضارية بين الدول المتقدمة والدول المتخلفة ليس فى الإمكان عبورها من غير مرور بمرحلتين إحداهما إقرار سلطان العقل والأخرى التزام العقل بتغيير الواقع لصالح الجماهير. بيد أنه ليس فى الإمكان تحقيق هاتين المرحلتين من غير مرور بعصرين وهما: عصر الاصلاح الدينى، وعصر التنوير الذى حرر العقل من كل سلطان ما عدا سلطان العقل لصالح رجل الشارع.

وهنا ثمة سؤال لابد أن يثار:

كيف يمكن تحقيق هاتين المرحلتين؟

فى رأيى أن هذا التحقيق ليس ممكناً إلا بالاصلاح الدينى والتنوير. الاصلاح الدينى يستند إلى "الفحص الحر للكتاب المقدس". ومن المأثور عن لوثر أن رسالته تقوم فى التخلص من ضباب الخرافة وتحرير المسيحيين من السمة الشمولية للكنيسة الكاثوليكية. هذا بالإضافة الى أن نظرية كلفن تزعم أن النجاح علامة على رضا الرب. وكان من شأن هذين الزعيمين أن أصبح التقويون فى انجلترا من أصحاب المصناع. ومن ثم بزغت الثورة الصناعية على نحو ما يرى ماكس فيبر. وبعد ذلك بزغ التنوير الذى تجاوز الاصلاح الدينى وحرر العقل ليس فقط من السلطة الكنسية المتحجرة بل من كل سلطة ما عدا سلطة العقل. وقد عبّر كانط عن ذلك وكان تعبيره واضحاً وعميقاً عندما عرّف التنوير بأنه "هجرة الانسان من اللارشد والانسان هو المسئول وحده عن عدم رشده" (٢).

ومعنى هذا التعريف أن الانسان هو المسئول عن التغلب على عدم نضجه، أى على عجزه عن إعمال عقله بدون معونة الآخرين، وبذلك يمكن القول بأن جوهر التنوير يكمن فى حرية إعمال العقل. وقد كان هذا المناخ الثقافى المواكب لصعود الطبقة البورجوازية هو السبب فى اندلاع الثورة الفرنسية.

والجدير بالتنويه، ها هنا، أن التنوير كان الرؤية المستقبلية للثورة الفرنسية. والرؤية المستقبلية ضرورية ليس فقط لتحريك المجتمع، وإنما أيضاً لتحريك التاريخ. فالتاريخ، فى رأيى، لا يتحرك من الحاضر أو الماضى، وإنما من المستقبل، لا يتحرك من الوضع

القائم "Status quo" وإنما يتحرك من الوضع القادم "Pro quo".
ثم إن التاريخ لا يتحرك فى خط مستقيم وإلا كانت حركته آلية ، ولا يتحرك على هيئة دائرة وإلا كان معاداً. ولهذا فالتاريخ يتحرك حركة لولبية تنطوى على عمليتين إحداهما تقدمية والأخرى تراجعية.
ومعيار التفرقة بين التقدمية والتراجعية مردود إلى الكيفية التى نشأت بها الحضارة، إذ هى قد نشأت بسبب إبداع التكنيك الزراعى للتغلب على أزمة الطعام التى نشأت فى عصر الصيد. وبفضل هذا الإبداع تغيرت العلاقة بين الإنسان والطبيعة. فبعد أن كانت علاقة أفقية، فى عصر الصيد، حيث كان الانسان قانعاً بما تقدمه الطبيعة من حيوانات يصطادها لا ليستأنسها بل ليتغذى بها، أصبحت علاقته رأسية بمعنى مجاوزة الإنسان للطبيعة، أو بالأدق تكييف الطبيعة طبقاً لحاجات الإنسان المتزايدة، وليس تكيف الإنسان مع الطبيعة.


كارل ماركس

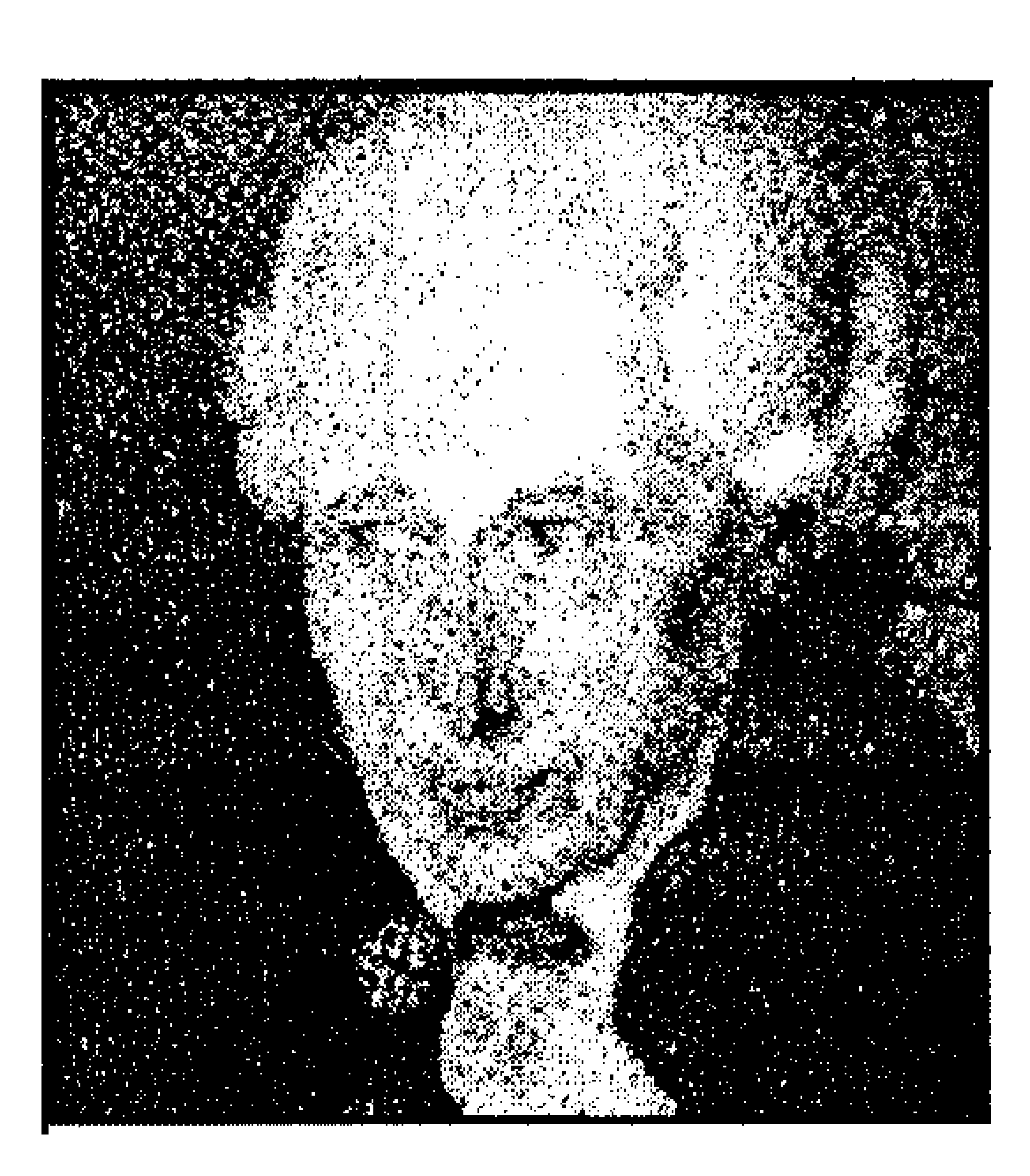
وماذا تعنى هذه المجاوزة؟

للجواب على هذا السؤال أستعين بماركس فى كتابه "الايديولوجيا الألمانية" حيث يقول "فى نهاية أى عمل نصل إلى نتيجة كانت موجودة مسبقاً فى خيال العامل عندما بدأ العمل"(٢).

وهذه العبارة تعنى أن العمل الإنسانى يحقق فكرة سبق أن دارت فى عقل الإنسان، وأن هذا التحقق يفيد احداث تغيير فى الواقع القائم.

والتغيير، هنا، يعنى إبداع علاقات جديدة. ولهذا يمكن القول بأن العقل لا يبدأ من الوقائع وإنما من العلاقات بين الوقائع، ومن العلاقات بين الوقائع والعقل. ومعنى ذلك أن المعرفة الانسانية ليست مجرد وصف للواقع، وإنما هى تأويل للواقع. بيد أن هذا التأويل ليس مجرد تأمل نظرى، وإنما هو مرتبط بالممارسة العملية حيث أن ماهية الإنسان تكمن فى تغيير الواقع. ومن ثم فإننا نعّرف العقل بأنه "ملكة التأويل العملى المجاوز للواقع". وهذا التعريف ينطوى على أن ثمة علاقة بين العقل والثورة إذا كنا نفهم الثورة على أنها التغيير الجذرى للواقع. ومن ثم فالعقل ثورى بالطبيعة. بيد أن هذا المفهوم للعقل لم يكن وارداً قبل ماركس. فالعقل، عند أرسطو، سلبى أكثر منه إيجابى. والعقل، عند ديكارت، ليس لديه أى نشاط سوى تأمل الأفكار الفطرية.

وقد كان فى إمكان كانط أن يتجاوز كلا من أرسطو وديكارت ولكنه لم يوفق بسبب المقولات والحدوس القبلية المحصورة فى تنظيم عالم الظواهر. وعلى الرغم من عدم التوفيق إلا أن كانط هو الممهد لتعريفى للعقل بأنه ملكة التأويل العملى المجاوز للواقع.



كانط

ثم جاء ماركس وتعمق النتائج الابستمولوجية والأنطولوجية والسوسيولوجية لهذه الخاصية الجوهرية للعقل الإنساني في قدرته على التحكم في الواقع وتغييره. وبلور هذه النتائج في عبارته المشهورة "لقد اكتفى الفلاسفة بتأويل العالم بطرق شتى، ولكن المهم هو تغيير العالم". بيد أن هذه العبارة لا تعني أن العقل الثوري بديل عن تأويل الواقع، لأن معنى ذلك أن تغيير العالم يسلتزم حذف الحاجة الى تأويل العالم. وحقيقة الأمر أن ماركس قد دعا الى التأويل الثوري كبديل عن التأويل المحافظ. ولهذا ينبغي قراءة النظرية الحادية عشرة من "نظريات عن فيورباخ" على أنها ارهاص لنظرية جديدة في المعرفة، أو بالأدق نظرية ثورية للعقل. وهذا هو السبب الذي من أجله قال لينين "إنه بدون نظرية ثورية ليس ثمة حركة ثورية". وكان في إمكانه القول أيضاً بأنه من غير عقل ثوري ليس ثمة فلسفة ثورية على ألا يساء فهم هذا القول بأنه يعني الاكتفاء بعقل ثوري أو فلسفة ثورية لتغيير الواقع. فلا هذا ولا تلك بل كلاهما في وحدة عضوية مع الوعي الطبقي لرجل الشارع. وقد كانت هذه الفكرة هي التي دفعتني إلى تنظيم المؤتمر الدولي الفلسفي الخامس في نوفمبر ١٩٨٣ بعنوان "الفلسفة ورجل الشارع". وهنا أنقل جزءً من "نداء المؤتمر":

إن التحدي الحقيقي للفلسفة أو بالأدق لاستمرار الفلسفة في عصر رجل الشارع هو الاستجابة للتغيير الراهن الذي تشكله هذه الظاهرة الحاسمة وهي رجل الشارع. وفي عبارة أخرى يمكن القول بأنه إذا استمر الفلاسفة في صياغة القضايا وتناولها بمعزل عن

الجماهير والاكتفاء بمخاطبة النخبة فهم واهمون. ذلك أن رجل الشارع، فى مستقبل الأيام، سيحل محل النخبة وسيكون هو الانتلجنسيا الجديدة. ولهذا ينبغى تأسيس فلسفة جديدة تواكب هذه النخبة الجديدة التى ستبزغ ليس كأقلية ولكن كأغلبية. وهنا ثمة أسئلة لابد أن تثار:

١- كيف يمكن للفلسفة أن تدفع رجل الشارع إلى أن يكون سيد نفسه وسيد عالمه.

٢- وكيف تتأثر معرفة رجل الشارع للواقع بالأبنية النظرية للفلاسفة؟.

٣- وهل فى إمكان معرفة رجل الشارع للواقع أن تكون مهمة فلسفية؟".

كانت هذه الأسئلة موجهة إلى الفلاسفة المدعوين من الغرب والشرق والعالم الثالث.

والآن هل فى إمكان فلاسفة الجمعية الفلسفية الأفرو أسيوية الانشغال بالإجابة عن هذه الأسئلة؟

وأنا على وعى بالسمة التى تميز أبحاث فلاسفة أفريقيا وآسيا فى العشر سنوات الماضية، وهى البحث فى الرؤى الكونية وأنسقة القيم للمجتمعات الأفرو أسيوية.

ولكن السؤال هو :

إلى أى مدى تفضى هذه الأبحاث الى تكوين فلسفات عنصرية؟.

بيد أن بحثى هذا ليس من مهمته الجواب عن هذا السؤال، ولكن من مهمته طرح هذا السؤال للفت الانتباه إلى أن الفلسفة، منذ نشأتها، لم تكن عنصرية فى رؤيتها الكونية، أو فى أنسقة قيمها. فسقراط ، مثلاً، لم يحاكم بسبب أفكار عنصرية ولكن بسبب إنكاره للآلهة وافساده للشباب. بيد أن التحدى الخفى هو أن سقراط تفلسف فى السوق لإزالة العقائد الزائفة من عقل رجل الشارع، ودفع هذا العقل الجماهيرى إلى الكشف عن هذا الزيف من خلال الحوار مع الآخر.

وعند هذا الحد ليس عندى ما أضيف، إذ هى مسئولية أعضاء الجمعية الفلسفية الأفرو آسيوية فى صياغة الفلسفات وليس الفلسفة التى ستبزغ من التفاعل بينهم وبين رجل الشارع فى الدول الأفرو آسيوية الذى هو "فى حالة بحث عن ..." والسبب فى عدم إستكمال هذه العبارة "فى حالة بحث عن ..." مردود من وجهة نظرى إلى الـ "إيّة" ism ، بمعنى أن التطور الإنسانى يدلل على أن الإنسان فى حالة بحث عن "إيّة" ، وحيث يعثر عليها ينفيها de-ism من أجل إعادة صياغة "إية جديدة" re-ism. والقارتان الآسيوية والأفريقية تسبحان، فى يومنا هذا، فى مرحلة نفى الـ "إية" ، الأمر الذى يضاعف من مسئولية الفلاسفة الأفرو آسيويين.

Notes

1- This paper was delivered at the International Seminar held in Nairobi in August 1985. Minor alterations were made to suit this publication.

2- Kant, "What is Enlightenment?", On History (edit) L.E. Beck (New York: Library of the Liberal Arts, Bobbs-Merrill, 1963), p.3.

3- Marx, German Ideology (Moscow, 1964), p. 47.

4- Ibid.

5- Henry Aiken, The Age of Ideology (Boston, 1957), P. 185.

أنباء فلسفية

١ – المؤتمر الدولى الخاص الأول "ابن رشد والتنوير"

عقدت الجمعيـة الفلسفية الأفروآسيوية مؤتمرها الخامس فى القاهرة فى الفترة من ٥–٨ ديسمبر ١٩٩٤ تحت عنوان "المؤتمر الدولى الخاص الأول عن "ابن رشد والتنوير".

وقد انعقد المؤتمر بمشاركة جامعة نيويورك (بافلو) وبتدعيم من معهد جوته والمجلس البريطانى وجامعة الدول العربية ووزارة الخارجية ووزارة الثقافة والمجلس الأعلى للثقافة.

والغاية من عقد هذا المؤتمر مزدوجة: بث روح التنوير فى العالم العربى والاسلامى استناداً إلى الفلسفة العقلية لابن رشيد كمضاد حيوى ضد الأصولية الدينية وكجسر بين العالم الاسلامى والغرب من أجل تحقيق السلام والتنمية. هذا عن الغاية الأولى أما الغاية الثانية فهى الاعداد للاحتفال العالمى بمناسبة مرور ثمانمائة عام على وفاة ابن رشد فى عام ١٨٩٨.

وقد نجح المؤتمر بكل المعايير الأكاديمية وغير الأكاديمية. فبالمعيار الأكاديمى كان المشاركون من الفلاسفة المتخصصين فى ابن رشد من مختلف البلدان: أربعة من أمريكا ، وأربعة من أوربا، واثنان من الدول العربية، وثلاثة من أفريقيا، وأربعة من آسيا، واثنان من أمريكا اللاتينية بالإضافة الى عشرة من مصر. وقد أوضحت الأبحاث والمناقشات الفجوة الفلسفية بين الغزالى وابن رشد، وهى فجوة ذات دلالة فى تاريخ الحضارة الاسلامية وتمثل اشكالية حتى

يومنا هذا. وبالمعيار غير الاكاديمى فإن المشاركين فى المناقشات من المصريين قد تجاوزوا الخمسين.

والدرس الرئيسى المستفاد ، مستقبلاً، هو ضرورة البحث عن قضايا متصلة بالتنوير والأصولية والدوجماطيقية والعلمانية يمكن تناولها فى مؤتمرات قادمة.

وقد قامت مؤسسة برومثيوس بنيويورك بنشر أعمال المؤتمر باللغة الانجليزية كما قامت دار الثقافة الجديدة بالقاهرة بنشرها باللغة العربية.

ب- ابن رشد وتأثيره، فى ذكرى جورج حورانى

انعقد المؤتمر الدولى عن "ابن رشد وتأثيره: فى ذكرى جورج حورانى" فى نيويورك (بافلو) فى ١٢ ابريل ١٩٩٦ بتنظيم من الجمعية الفلسفية الأفروآسيوية وبالتعاون مع جامعة نيويورك (بافلو). وهذا المؤتمر لاحق للمؤتمر الدولى الأول الخاص عن "ابن رشد والتنوير" والذى انعقد فى القاهرة فى ديسمبر ١٩٩٤ بتنظيم من الجمعية الفلسفية الأفرو آسيوية.

والغاية من عقد مؤتمر بافلو العمل على الاستعانة بفلسفة ابن رشد كجسر بين الغرب والعالم الاسلامى حتى نتجنب الصدام الممكن حدوثه بين الثقافة الغربية والثقافة الاسلامية.

ودار جدل حاد بين المشاركين فيما يتعلق بمفهوم التأويل وفيما إذا كان ابن رشد قد وفق فى تعريفه أم لا، وفيما إذا كان هذا المفهوم الذى بلوره ابن رشد فى كتابه "فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة

والحكمة من الاتصال" يصلح أن يكون أساساً للهرمنيوطيقا. كما دار الجدل حول مدى صحة القول بأن فلسفة ابن رشد هى من جذور التنوير الغربى.

جـ- الفلسفة والتحول الثقافى

فى الفترة من ٢ إلى ٤ مايو ١٩٩٦ انعقد المؤتمر الخامس للجمعية الفلسفية الأفرو آسيوية بالاشتراك مع الجمعية الفلسفية الكورية تحت عنوان "الفلسفة والتحول الثقافى". وقد جاء فى الدعوة أن هذا العنوان يعنى تحولاً عن النموذج الثقافى، أى تحولاً عن هيمنة المفهوم الغربى للثقافة إلى مفهوم آخر غير غربى. وعندما استلم مراد وهبه مؤسس ورئيس شرف الجمعية الفلسفية الأفرو آسيوية الدعوة من رئيس اللجنة المنظمة البروفيسور هيو موينج كيم، أرسل إحتجاجاً هذا نصه:

لاحظت فى دعوتك ما يلى:

إن قضية المؤتمر، أو ما أشرت إليه على أنه المؤتمر الخامس للجمعية الفلسفية الأفرو آسيوية، هى "الفلسفة والتحول الثقافى"، ومعنى ذلك أن السؤال الذى يثيره هذا المؤتمر هو على النحو الآتى:

ما هى الثقافة التى سنتحول عنها؟ هل هى الثقافة الغربية أو ثقافة التنوير التى تدعو إليها الجمعية الفلسفية الأفرو آسيوية منذ تأسيسها؟

لقد أعلنتم عن هذا الذى تسمونه المؤتمر الفلسفى الأفرو آسيوى الخامس أنه "أول إجتماع عظيم يخلو من الفكر الفلسفى الغربى".

وتأسيساً على ذلك فإنكم قد استبعدتم فلاسفة الغرب الذين من المفترض أن تجرى الجمعية الفلسفية الأفرو آسيوية حواراً معهم.

من البين إذن أنكم قد انتهكتم المبرر الأساسى لوجود الجمعية الفلسفية الأفرو آسيوية.

وبناء على ما تقدم، وبناء على كونى مؤسس الجمعية الفلسفية الأفرو آسيوية فإننى أمتنع عن المشاركة فى هذا المؤتمر.

د- وداعاً هنرى أوديرا أوروكا


أوديرا أوروكا

هو أحد مؤسسى الجمعية الفلسفية الأفرو آسيوية ، وهو أول سكرتير عام للجمعية ثم نائب رئيسها. توفى فى ١٣ ديسمبر عام ١٩٩٥ إثر حادث أليم إذ داهمته سيارة نقل. وهو يعتبر من أشهر فلاسفة أفريقياً.

وهو بالإضافة إلى ذلك مؤسس ورئيس قسم الفلسفة بجامعة نيروبى. ألف وشارك فى تأليف أكثر من ثمانية كتب وخمسين مقالاً فى مجلات أكاديمية.

حصل على درجة الماجستير من جامعة واين بمتشجن بأمريكا وحصل على درجة الدكتوراه من جامعة أوبسالا من السويد.

وقبل وفاته كان رئيساً للجمعية الفلسفية الكينية ونائب رئيس المجلس الفلسفى الأفريقى وعضواً باللجنة التنفيذية للإتحاد الدولى للجمعيات الفلسفية.

نظم المؤتمر الثانى للجمعية الفلسفية الأفرو آسيوية بنيروبى فى عام ١٩٨١ تحت عنوان "الفلسفة والثقافة" وأشرف على طبع أبحاث هذا المؤتمر.

استضاف المؤتمر العالمى للأمن البيئى والغذائى ، كما أشرف على تنظيم مؤتمر الأبحاث المستقبلية العالمية بنيروبى. وفى عام ١٩٩١ استضاف المؤتمر الفلسفى العالمى الأول بنيروبى.

من مؤلفاته "الفلسفة الطبيعية وأخلاق البيئة" و "العقاب والارهاب فى أفريقيا" و "تيارات فى الفلسفة المعاصرة" و"فلسفة الحكيم".

وقد حاز أنواط شرف بسبب إسهاماته المتميزة. ففى عام ١٩٨٩ أختير للكتابة عن سيرته الفلسفية فى سلسلة متميزة يصدرها المجلس الدولى للفلسفة والعلوم الإنسانية تحت عنوان" الفلاسفة يتحدثون عن أنفسهم".



أرملة أوديرا أووركا

العقل والفعل
فى أفريقيا

أوديرا أوروكا

خلفية تاريخية موجزة

ما يعرفه أغلب الناس عن التنوير، على الأقل تاريخياً، هو اليقظة التى هيمنت فى القرنين السابع عشر والثامن عشر على الفكر الغربى. وهذه هى الفترة التى أطلق عليها توماس بين "عصر العقل". ومن مسلمات هذا العصر أنه إذا كان لدينا العقل السليم فمعرفة الحقائق كلها ممكنة. ومن مسلماته أيضاً أن العالم محكوم بقانون طبيعى يؤكد أن كل مرحلة إنما هى تطوير للتقدم العام. وقد سلم الفيلسوف الألمانى ليبنتز (١٦٤٦- ١٧١٦) بـ " مبدأ السبب الكافى" بمعنى أن لكل شئ سبباً، أى لماذا هو على هذا النحو. وطرح اسحق نيوتن قانون الجاذبية (١٦٨٦).

إذن التنوير، فى هذه الفترة، يعنى أن العقل والبحث العقلى هما منهجان للمعرفة الموضوعية. ولهذا لم يكن من الغريب أن التنوير يخيف الدوجماطيقيين من المتدينين والسياسيين. فقد انفصل كل من العقل السليم والقانون عن الديانة المسيحية، وأصبح البرهان العقلى الرياضى هو الطريق إلى الحقيقة، وأصبح الوعى الدينى ملحوظاً ولكنه لم يكن هو المعيار.

وقد ميّز التنوير ، فى عالم السياسة، بين القانون الطبيعى الخاص بالطبيعة من حيث هى كذلك، والقانون الطبيعى الخاص بالأشخاص والمجتمع الإنسانى. فى الحالة الأولى يفسر القانون الأشياء على نحو ما هى عليه، وفى الحالة الثانية ينصح البشر بما ينبغى أن يفعلوه. ولكن حيث أن غالبية البشر أبعد ما تكون عما ينبغى أن يكون أصبح التنوير نقدياً وثورياً فى مجال السياسة. وكانت الثورة الماركسية هى أحدث تطوير للتنوير فى الغرب والشرق. فهل نهاية الماركسية (إذا كان الأمر كذلك) تعنى موت التنوير فى هذه المناطق؟.

من المهم ملاحظة أن البديل الحديث للماركسية هو المشروع الخاص واقتصاد السوق اللذان يمثلان حالة كلاسيكية للاستغلال اللاإنسانى والفوضى الاقتصادية. وكل منهما أو هما معاً نفى لثقافة العقل السليم.

ابن رشد (١١٢٦ – ١١٩٨)

هذا المؤتمر هو مؤتمر خاص نظمته الجمعية الفلسفية الأفرو آسيوية عن "ابن رشد والتنوير". ولهذا فمن الملائم أن أعرض موجزاً لما أعرفه عن ابن رشد.

إن ابن رشد من أهم المفكرين والعلماء البارزين فى العالم الاسلامى. والتنوير، على نحو ما ذاع فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، لم يكن من صنع أنصاره، بل كان محاولة لاستعادة

المجد الفلسفى المفقود لليونان القديم. وبين اليونان القديم وتنوير القرن السابع عشر جاء ابن رشد بصياغة جديدة لأرسطو فأنكر خلود النفس ": ـبية وأثبته للعقل الفعال. ومن ثم كان ابن رشد مع التنوير وضد أى تزمت غير مبرر. ولهذا لم يكن من المستغرب أن يقع عليه الحرم من قبل المتزمتين المتدينين فى عصره. وكان الغزالى سابقاً على هؤلاء عندما قال فى كتابه "تهافت الفلاسفة" ليس ثمة حاجة إلى التفلسف إذا كانت الحقيقة كلها فى القرآن. ورد عليه ابن رشد بتأليف كتاب عنوانه "تهافت التهافت" جاء فيه أن الدين هو مجرد صور رمزية للحقيقة الفلسفية، وهو ما عجز عن فهمه التيار المتزمت.

العقل والفعل فى أفريقيا

ثمة سؤال تاريخى: إلى أى مدى يمكن القول بأن ثمة عصر تنوير أو عصر العقل فى أفريقيا؟ وأنا أترك جواب هذا السؤال للمؤرخين لأنى أرغب فى الجواب عن سؤال آخر له مغزى مباشر: إلى أى مدى نجح العقل أو فشل فى تحرير أفريقيا بعد انهيار الاستعمار؟

فى بحث قدمته إلى أول مؤتمر فلسفى أفرو آسيوى انعقد فى القاهرة فى عام ١٩٧٨ بعنوان "الفلسفة والنزعة الإنسانية فى أفريقيا"(١) جاء فيه أن فى الجمهورية الأفريقية للموت واللاانسانية تقرر الجماعة الحاكمة أنها على علاقة عضوية مع القانون الخلقى وغير الخلقى، وأن الحقيقة ليست إلا تعبيراً عن إرادة الحاكم الأعلى وعن مصالحه. أما المعارضة من قبل الأحزاب والمؤسسات

والشخصيات العامة فتوصف بأنها ضد الحقيقة، وضد خير الأمة. ومعنى ذلك أن المعارضة فى الجمهورية الأفريقية للموت واللاإنسانية ينظر إليها على أنها تجسيد للكذب والشر. ووجودها مفترض أن يكون دماراً للجمهورية، ولهذا ينبغى إجتثاثها، بل إنها قد إجتثت بالفعل بأسلوب شرس (٢).

المعارضة :

هذه جملة سطور قرئت منذ ستة عشر عاماً. ومنذ ذلك الوقت والوضع يتفاقم ويصل إلى ذروته فى انهيار الدولة فى بعض البلدان. فقد انهارت الدولة ، بالمعنى الحرفى لهذه الكلمة، فى ليبيريا والصومال وتشاد ورواندا وبوروندى، والسودان إلى حد ما. إن إجتثاث المعارضة يفضى الى تدمير الذات القومية. وقد عانت المعارضة فى الثمانينيات وحتى فى التسعينيات وبعضها لم يعد له وجود فى نيجيريا وزائير والجزائر وزامبيا وملاوى وكينيا. وسبب ذلك أن الحقيقة والحق هما فى حيازة السلطة السياسية العليا. أما العقل والمعارضة فهما شر، وينبغى أن يدخلا غرفة العناية المركزة.

ومع ذلك فثمة بارقة أمل بعد مرور ثلاثين عاماً على غياب التنوير بعد الاستقلال ونهاية الحرب الباردة: فأفريقيا تتمقرط وأحزاب المعارضة تصبح مشروعة. وهذا اعلان ببزوغ عصر جديد من التنوير تتحاور فيه السلطة مع العقل والقانون الطبيعى. فهل يكتب النجاح والفلاح لهذا الحوار؟ جواب هذا السؤال متروك للمستقبل لأن المعتقدات أقوى من العقل والتنوير فى القارة الأفريقية.

الأكاديميون :

إن الأكاديميين هم الحراس الحقيقيون للعقل والتنوير. ولكن التجربة ، فى الثلاثين سنة الأخيرة بعد الاستقلال، علمتنا أن المؤسسات الأكاديمية الجامعية الصامدة ظلت مراكز للتعليم خاضعة فى إدارتها لمزاج السلطة السياسية، وأن الإداريين الأكاديميين فى هذه المؤسسات هم مجرد أشباح مخيفة خادمة للسلطة السياسية العليا. وهم يعينون ويفصلون طبقاً لإرادة السلطة وبقرار يصلهم عبر المذياع وليس عبر رسالة مكتوبة، بل هم ليسوا على علم بشروط وظيفتهم، بل ليسوا فى إمكانهم الاستفسار عن هذه الشروط من الإدارات المعنية، وذلك بسبب أن إرادتهم ملحقة بالسلطة وبمزاجها. ولذلك فإن التوجيهات التى تفرضها السلطة لا يقبلها العقل السليم.

والعلماء الذين يجدون أنفسهم خاضعين لهذا النوع من الإدارة الأكاديمية يصيبهم الانحلال الخلقى، فيهاجر بعضهم إلى الخارج للحصول على وضع أفضل، ويبقى بعضهم ويشعرون كما لو كانوا رعايا مصابة بانحلال خلقى فى انتظار الموت.

وإذا كانت المعارضة والأكاديميون لا أمل لهم فى بزوغ عصر العقل فى أفريقيا فأين إذن يمكن أن نعثر على الأمل؟ هل عند الجماهير وحركة تحرير المرأة.

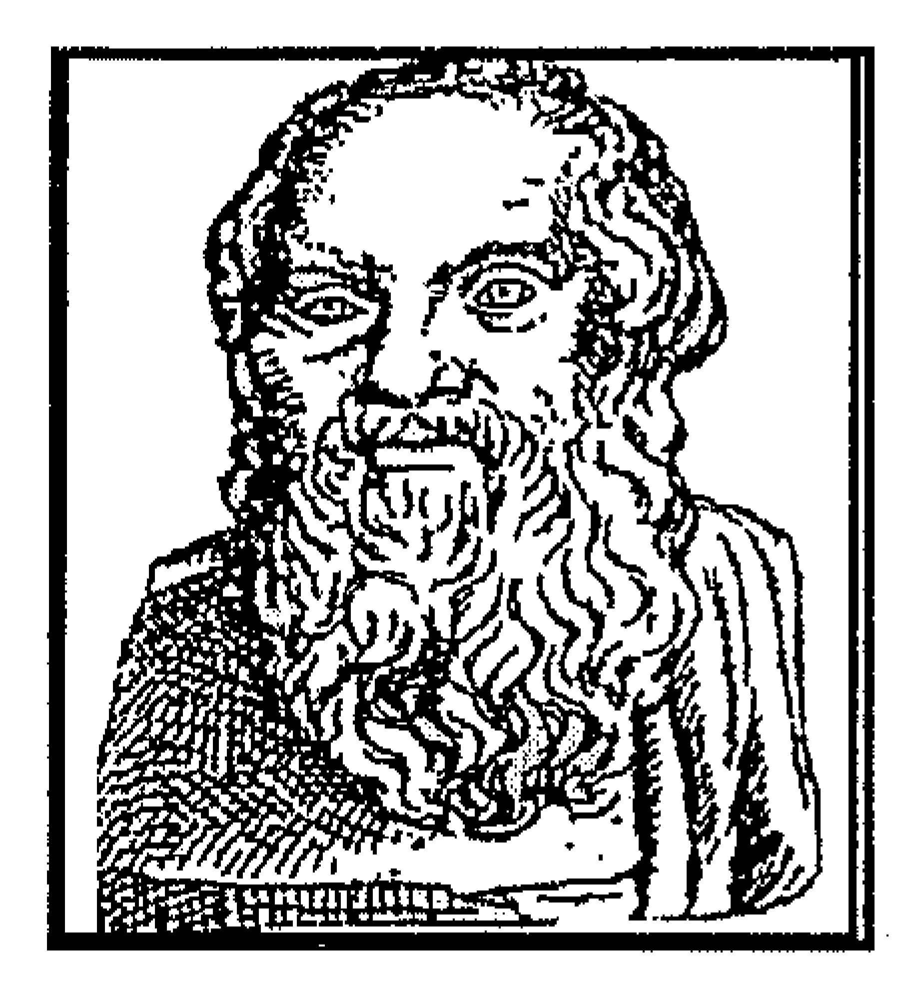
الجماهير :

إن الجماهير هم الأصلاء فى أية أمة. بيد أن الجماهير لم تكن فى يوم من الأيام محاكية للتنوير أو حماته. وقد لاحظ ذلك صديقى

مراد وهبه عندما قال إنه منذ عام ٣٩٩ ق.م، وهو العام الذى أعدم فيه سقراط، حدث بتر بين الفلسفة والجماهير أطلق عليه "حادث بتر فى التاريخ" (٣). يقول: إن هذا الحادث حدث فى عام ٣٩٩ ق.م. بمناسبة إعدام سقراط بسبب "إلحاده" وافساده للشباب وإنكاره للآلهة. وهذا هو السبب المعلن. ولكن ماذا وراء هذا السبب المعلن؟ إنه محاولة سقراط تعرية جذور الأوهام الكامنة فى المطلق الزائف، وإعلانه عن محاولة السير نحو النمو الكلى للإنسان. لقد حاول سقراط إنجاز هذه المهمة فى إطار رجل الشارع، وهو من أجل ذلك كان خطراً.

وقد عثر وهبه فى محاورة "أوطيفرون" على ضربين من العقل: عقل رسمى (خاص بالحكام) "وعقل الجماهير" وهو خاص بالثقافة الجماهيرية. لقد حذر نيتشه أصحاب الجباه العريضة من الوعظ فى السوق لأن الجماهير تتردد عليه، والجماهير ليس فى إمكانها إلا سوء الفهم لما يستمعون إليه من عظات.

ورغم كل ذلك فإن وهبه يرد الفلسفة إلى سقراط. يقول: "إن الفلسفة ستكون سقراطية ولكن بأسلوب معاصر".



سقراط

نعم ، أنا موافق، ولكن قبل ذلك نحن فى حاجة إلى اصلاح شامل للثقافة السياسية والأكاديمية والتقليدية السائدة فى أفريقيا. ونحن فى حاجة أيضاً إلى إقامة الحوار بين الانتلجنسيا والجماهير. وهذا الحوار هو أحد الحلول لضمان الإجهاز على **العقل الرسمى** ذلك العقل السائد فى أفريقيا اليوم، وهو بمثابة العقبة الصلبة أمام التنوير.

وفى بحثها بعنوان "المطلقات والتنمية فى الفكر العربى المعاصر"(٤) تفسر منى أبو سنه، بكفاءة واقتدار، القسمة الثنائية بين "القاهر والمقهور" وهى مرادفة للقسمة بين الحاكم والجماهير. فقد مَطلق الحاكم ذاته واختلس هوية الله وأصبح طاغية مقنعاً بقناع الله، وفقدت الجماهير الوعى بمشروعية تحرير ذاتها. ومن هذه الزاوية فإن "الجماهير محكوم عليها أبداً بالوقوع فى الوهم حيث أن المدعى العام والقاضى هما شخص واحد فى الوقت نفسه وذلك فى الأنظمة الشمولية".

وأغلب الزعماء الذين قادوا أفريقيا إلى الاستقلال أو أصحاب الانقلابات العسكرية التى أزاحت هؤلاء الزعماء كانت رؤيتهم لأنفسهم على حد تعبير موبوتو أنهم "بطاركة المجتمع". ومن حيث أنهم كذلك فليس ثمة مبرر لأن يخضعوا لحكم القانون. فهم المعبرون عن العدالة الوطنية، وليس للدستور أو القانون من وظيفة سوى تحقيق العدالة الوطنية. وهذه كلها ليست إلا تعبيراً عن ديالكتيك المزاج الشخصى لصاحب السلطة السياسية.

تحرير المرأة :

إلى أى مدى يمكن لهذا العدد الغفير من منظمات تحرير المرأة أن يكون ضماناً لعصر العقل والتنوير فى أفريقيا؟.

لقد ارتأى عديد من الممثلين لهذه المنظمات أن المـرأة مقهورة فى أفريقيا على نحو ما هى مقهورة فى أماكن أخرى. وارتــأوا كذلك أنه بتحرير المـرأة الأفريقية يتم تحرير الأسر والشباب والجماهير والمجتمع. وهذا ما نأمله نحن أيضــاً الذين نناضل مـن أجل تأسيس عصر العقل.

ومع ذلك فثمة مخاطرة وهى أن عدداً من النساء (على غير ما هو مفترض) يتخذ من حركة التحرير مناسبة لخلق نخبة مـن النسـاء المسيطرات اللاتى لا يتذوقن أى تقدير للجماهير (الرجـال أو النسـاء) ويؤثـرن الاستمتاع بـالجلوس مع الحكـام الدكتـاتوريين مـن الذكـور. ونحن نود ألا يحدث ذلك ولكن علينا أن نكون على حذر.

إن برامج المساواة بين الرجل والمرأة وبرامج تحريـر المـرأة، فى أفريقيا، هــى نـوع مـن الـتراضى بيـن النخبـة الذكوريـة الحاكمـة والنخبة الأنثوية التى تطبق هذه البرامج. فليس ثمة دليل على أن هـذه البرامج منفذة من قبل الزعماء والجماهير المطحونة والنساء الريفيات والشباب. ففى النهاية ليس لدينا سوى تمثيل من غير مشورة.

ومن أجل ضمان عصر العقل فإن على حركات تحرير المـرأة أن تعلن أن تأسيس العقل السليم ليس مقصــوراً علـى النسـاء بـل يمتد

إلـى كـل المقهوريـن، وأنـه مـن أجـل البشــر جميعــاً. إن المقهوريــن السابقين الذين يرغبون اليوم فى القهـر هـم نفـى لثقافـة العقـل السـليم. وأغلب الظن أن هذه الظاهرة كانت نقطة الضعف فى الكتلة السوفيتية الماركسية وهى ترفع شعار دكتاتورية البروليتاريا.

References

1- Mourad Wahba (ed.): Philosophy and Civilization, Cairo, 1978, p. 121.

2- Mourad Wahba: " A Case of Rupture in History" in Philosophy & the Mass-Man, Cairo, 1938, p. 7.

3- In Philosophy and Cultures. (H. Odera Oruka & D.A. Masolo). Naibori, 1983, Proceedings of 2nd Afro-Asian Philosophy Conference, Nairobi, 1981 p. 154.

4- I have given some more explanation about African patriarchs in "What is Justice" chapter 14 of my book on Ethics. University of Nairobi Press, 1990.

اللغة كثقافة *

منى أبو سنه

اللغة كثقافة تعنى رد اللغة إلى الثقافة. ولهذا فإن تحليل اللغة والثقافة ضرورى لفهم هذا النوع من الرد.

وفى بحثه القيم المعنون "دور العمل فى النقلة من القرد إلى الإنسان" يقول انجلز:

"إن التحكم فى الطبيعة مردود إلى تطور اليد، وإلى العمل، وإلى توسيع أفق الإنسان فى كل لحظة جديدة من لحظات التقدم ..... هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن تطور العمل قد أسهم بالضرورة فى ازدياد الرابطة بين أعضاء المجتمع وذلك بازدياد حالات المؤازرة المتبادلة والعمل المشترك، وبتوضيح منفعة كل فرد من مثل هذا العمل المشترك. وفى عبارة موجزة يمكن القول بأن البشر هم فى حالة تطور وصلوا إلى نقطة شعر فيها كل فرد أن لديه شيئاً يقوله للآخر. الضرورة اذن قد خلقت العضو" (١)

---

* كان هذا البحث هو المحاضرة الرئيسية التى ألقيتها فى المؤتمر السادس عشر للإتحاد الدولى للغات الحديثة والآداب الذى انعقد فى بودابست فى أغسطس ١٩٨٤ تحت عنوان "التغير فى اللغة والآداب".
وفى عام ١٩٨٧ رشحت عضواً فى المجلس التنفيذى للجمعية الدولية للأدب المقارن . وفى عام ١٩٨٨ انتخبت وكنت بذلك أول مفكر عربى يشغل هذا المنصب. وقد أسَر إلىّ أحد الأعضاء البارزين فى لجنة الترشيحات بأن الأفكار التى عرضتها فى هذا البحث كانت السبب فى ترشيحى. وقد نشر هذا البحث فى أعمال مؤتمر بودابست.

ويخلص انجلز من ذلك إلى أن الفارق الجوهرى بين مجموعة من القرود والمجتمع البشرى يكمن فى مسار العمل الذى يفضى من داخله إلى بزوغ اللغة . فالحيوانات الدنيا تشارك الانسان فى بدايات اللغة الطبيعية إلا أنها لا تستطيع مجاوزتها، أما الإنسان فميسور له أن ينتقل إلى مراحل أعلى.

والآن كيف يحدث ذلك ولماذا؟

إن الفارق بين اللغة الطبيعية التى لا تتجاوز الأصوات المنغمة التى تخرج من أفواه الحيوانات واللغة الإنسانية المصطنعة يكمن فى أن الكلمة، فى اللغة المصطنعة، هى رمز لفكرة. ثم أصبحت الأفكار، مع التطور، أكثر تعقيداً من خلال امكانات الإنسانية المبدعة والمنتجة من أجل التحكم فى الطبيعة وتغييرها. وما على اللغة، بعد ذلك ، إلا مسايرة هذا التوسع المتواصل المتطور للمعرفة. وقد لفت تيلر نظرنا إلى أن ثمة تعبيرات قليلة وبسيطة كانت كافية للإنسان.

أما الآن فالمطلوب إضافة ألفاظ أكثر للتعبير عن المعانى الجديدة، والأدوات، والفنون الجديدة، والعلاقات الناشئة فى مجتمع منظم تنظيماً عالياً. ويبين علم أصول الألفاظ كيفية صناعة كلمات جديدة بإدخال تغييرات على كلمات قديمة أو ربط بعضها ببعض، وبذلك توظف الكلمات القديمة، والتى كانت تعبر عن أوضاع قديمة للأشياء، لصالح الكلمات الجديدة وحشوها بمعانيها، والبحث عن أوجه التشابه بين أية فكرة جديدة وفكرة قديمة تكون صالحة لإعطاء الفكرة الجديدة اسماً(٢).

وهكذا يحدث تغيير ، أثناء التطور التاريخي للغة، لمعنى الكلمات وتطوير للمعنى ابتداء من صور أولية إلى صور أكثر تعقيداً، وبالتالى فان معنى الكلمة ليس هو وحده الذى يتغير بل تكثيف مفهوم الحياة المتمركز فى الكلمة هو الذى يتغير مع تطور التفكير. ومع استمرار التطور فإن معنى الكلمة، الذى يظهر متأخراً، قد لا يفقد صلته بالمعنى الأصلى، ومن ثم يبتعد عنه إبتعاداً بلا حدود أو يبتعد إلى الحد الذى يصبح فيه المعنى جديداً تماماً. مثال ذلك، لفظ القلم. فى أصله يعنى الريشة، ولكن عندما ابتكر القلم الصلب بهدف الكتابة فإن المعنى الأصلى قد تاه فى الاستعمال اليومى. ومع التحليل العميق فإننا نلمح تغييراً فى معنى الكلمات بينما تظل أصوات هذه الكلمات من غير تغيير. ومن هذه الزاوية يمكن القول بأن الكلمات ليست مجرد كلمات ؛ إنها نوع من المتقابلات فى اللعبة اللغوية. إن الكلمات تعبر عن أفكار ، واللغة تشير إلى الخبرة وتعبر عنها وتغيرها. ولذلك فإن اللغة متغيرة وقابلة للتغير. إنها فهرس للأسلوب الذى به ينظم المتحدثون بها خبراتهم فى العالم الذى يحيون فيه استناداً إلى نسق بنيوى – سيمانتى للغة هؤلاء. مثال ذلك، لم يكن اليونانيون يعرفون لغة غير لغتهم جديرة بالدراسة، ولهذا فمن الطبيعى أن يسلموا بأن ثمة علاقة تضايف ثابتة بين بنية لغتهم والصور الكلية للفكر. ولهذا فإن ثمة وحدة بين الفكر واللغة مثل الوحدة بين الجسم والعقل، أو على حد قول بنيامين فورف "إن تغييراً ما فى اللغة يمكن أن يحدث تغييراً فى ادراكنا للكون"(٣).

واسمحوا لى أن أثير السؤال التالى لكى نتعمق هذه العلاقة بين اللغة والفكر:

ماذا يدور فى عقلنا عندما نستخدم كلمات مثل: يقول، ويتكلم وما شابههما؟

إن اللفظ الإنجليزى "say" (يقول) واللفظ الانجليزى "see" (يرى) مصدرهما واحد. ومن ثم فإنه يمكن تعقب لفظ "يقول" فنصل إلى جذر يدل على "النور". فإذا قلنا "يقول شيئاً ما" ، فإن أصل معناها "ينير" . واللفظ اليونانى phemi (يقول) مرتبط باللفظ phaino أى (ينير)، وكذلك بالنسبة إلى اللفظ "phos" أى النور. واللفظ اللاتينى dicere (يقول) أصله اليونانى deiknumi والألمانى zeigen وكل منهما يعنى "يبين". أما الألفاظ الثلاثة فأغلب الظن أنها ترد إلى جذر اللغة الهندية الأوربية القديمة وهو "di" الذى يعنى لامع أو براق. بيد أن هذه العلاقات بين هذه الألفاظ و "النور" ليست مقصورة على الأفعال الهندية الأوربية الخاصة بلفظ "يقول"، ذلك أننا إذا رجعنا إلى اللغة السامية فإن الفعل العبرى "mar" (يقول) له علاقة مع فكرة "البيان".

وتأسيساً على ذلك يمكن القول بأن "نقول شيئاً" يعنى أن ما نتحدث عنه قد أحضرناه إلى النور. وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن ما نتحدث عنه لم يعد مختبئاً. ولكن لفظ "يقول" يكشف عن نفسه من حيث هو ظاهرة تنطوى على علاقة ثلاثية. ذلك أن الإنسان الذى يقول شيئاً يعنى أن ثمة موضوعات يقولها وأن ثمة شخصاً أو أشخاصاً يتحدث عنه أو عنهم. ولكن ينبغى أن ندخل عاملاً رابعاً وهو "ما يقال" أى اللغة، فاللغة تتوسط هذه العلاقة الثلاثية.

ويمكن أن نطلق على هذه العلاقة المركبة، بعد تحديدها، الخطاب- الموقف. ولهذا فإن الوضعية المنطقية قد أخطأت عندما تعاملت مع اللغة، وظيفياً، على أنها عينية. بيد أن الخطاب يشير إلى شئ ما، إلى موضوع، واللغة هى الوسيط الذى بفضله تتم الإشارة. ومن هذه الزاوية فثمة ملحوظة هامة لوولتر بنجامين عندما يتحدث عن المترجم فيقول "إن اللغات ليست غريبة عن بعضها البعض، ولكنها قبلياً وبمعزل عن أية علاقة تاريخية، متداخلة مع بعضها البعض فيما يعبرون عنه"(٤). ثم يستطرد بنجامين قائلاً "إن هذا التعبير ، منذ البداية ، يمكن أن يقال عنه إنه ما قبل الأدبى، وإنه قد أحدث تأثيراً فى الإبداع الأدبى ليس فقط فى إطار القضايا المتناولة، ولكن أيضاً فى التعامل مع هذه القضايا". ومن هذه الزاوية يمكن ذكر عدد من الكلمات- المفاتيح لكى نتحقق من العلاقة الحميمة بين اللغة والفكر فى الممارسة الثقافية(٥).

إن التناول الفيلولوجى للغة، فى جامعات أوربا فى القرن السابع عشر، يهتم بدراسة ثقافة المجتمع. وهذا التناول الفيلولوجى للغة يتعامل معها، بشكل حاد، على أنها وسيلة لاقتناص المعانى الثقافية المفترض وجودها فى أدب لغة هذا المجتمع. وهذا يفضى بنا إلى العلاقة بين اللغة والأدب. وفى مضمار التحكم فى الطبيعة وتغييرها فى فجر الحضارة فإن الإنسان كان مسوقاً بضرورة فهم الطبيعة والتحكم فيها وامتلاكها بفضل مسارين للعقل الإنسانى متناقضين ومتكاملين وهما الأسطورة والعقل أو الميثوس واللوغوس،

وهما يمثلان خطابين فى علاقة جدلية. والعنصر الموحد بين هذه الخطابين المتناقضين هو مبدأ العلية. فى حالة الميثوس فإن منطق العلية لاعقلانى ولا علمى، ويستند إلى الحدس والسحر لسد الفجوات الناشئة من عجز الإنسان عن التحكم فى الطبيعة. فالانسان، استناداً إلى السحر، حاول أن يزيد من قوة أسلحة الصيد وذلك بالإستعانة بالنقوش والتعاويذ والصلوات واستحضار الأرواح. أما اللوغوس فيستند إلى مقدمات ونتائج حيث العلاقة بين العلة والمعلول علاقة عقلانية. وتاريخ الأدب يسجل هذا التطور الديالكتيكى من الميثوس إلى اللوغوس.(٦)

وبهذا المعنى فإن الأدب يقابل تطور الحضارة الإنسانية ويعكسه. فقد بدأت التراجيديا بالطقوس والأساطير. وفى التعريف المأثور للتراجيديا عند أرسطو نلحظ ستة أجزاء مكونة للتراجيديا والعقدة من أهمها، إذ هى مبدأ التراجيديا وروحها. فالعقدة التى هى باليونانية تعنى الأسطورة هى "المحرك الأول" للدراما (٧) إن شيئا استخدام هذا المصطلح الأرسطى. والدليل على ذلك الطقوس البدائية، والسحر والتنجيم، والإحتفالات الأسطورية التى تكون فيها قوى الخير والشر المجردة متشخصة (٨).

الأدب، إذن، هو اللغة فى استخدام خاص، متذبذباً بين الميثوس واللوغوس، أو بين الفائق للطبيعة والطبيعة.

والآن أنا فى الطريق إلى التحليل المقارن بين الأدب الأوربى والأدب العربى لأتبين ماذا يحدث لهما من حيث التذبذب بين الميثوس

واللوغوس. وقد انتهيت إلى أن الأدب الأوربى قد تجاوز مرحلة الميثوس فى حين أن الأدب العربى لم يتمكن من ذلك. ومعيارنا هو نشوء الهرمنيوطيقا أو علم التأويل فى الغرب. وقد ألمح بولتمان، فى إيجاز، إلى تاريخ هذا العلم إبتداء من أرسطو حتى شيلرماخر ودلتاى. ويعتبر منهج بولتمان فى نفى الأسطورة هو أعظم اسهام عظيم فى تأسيس الهرمنيوطيقا اللاهوتية فى العصور الحديثة(٩). وهكذا يمكن القول بأن اللاهوت مرادف للهرمنيوطيقا هذا إذا عرّفنا اللاهوت بأنه كلام- الله.

وأياً كان الأمر فإن الغاية من مدرسة التأويل تأسيس فهم جديد. وقد ذكر هيدجر أنه قرأ عن لفظ "الهرمنيوطيقا" لأول مرة عندما كان يدرس علم اللاهوت فى معهد لاهوتى يسوعى(١٠). وكان، فى ذلك الوقت ، منشغلاً بمشكلة العلاقة بين ألفاظ الكتاب المقدس وأفكار (المعانى المقصودة) علم اللاهوت النسقى. ثم تجاوزها إلى مشكلة العلاقة بين اللغة والوجود العام. ولكنه ارتأى أن ثمة علاقة بين الاثنين، وأقر بأنه لولا التفاته إلى علم اللاهوت لما تمكن من مواصلة بحوثه الفلسفية.

وأنا متأثرة للغاية بمفهوم بولتمان عن الهرمنيوطيقا من حيث هو نفى للأسطورة. وبهذا المعنى فإن الأساطير الدينية تؤول انثروبولوجيا وليس كسمولوجيا أو بالأدق، تؤول وجودياً. ولهذا فإن الهرمنيوطيقا لا تتناول الأسطورة من حيث هى كذلك ولكن من حيث علاقتها بالإنسان الذى تتجه إليه الأسطورة وتخاطبه، وبالعالم الذى

يعيش فيه الإنسان، وأعنى به الثقافة. وفى تناولنا الهرمنيوطيقى للثقافة فإن اللغة تبدو لنا على أنها رمزية. ولهذا فثمة علاقة بين الهرمنيوطيقا واللغة الرمزية، إذ ليس ثمة لغة رمزية من غير هرمنيوطيقا، والنتيجة أنه حيث لا هرمنيوطيقا حيث لا لغة رمزية. وبهذا المعنى فإن الهرمنيوطيقا يمكن النظر إليها على أنها علمنة الثقافة وذلك برد النصوص المقدسة إلى أصولها العلمانية أى الثقافية. وهذا التحليل الثقافى للغة يفضى إلى الفصل النسبى بين اللغة والثقافة أو إلى علمنة الثقافة وذلك بنفى الأسطورة عن اللغة.

وتأسيساً على ذلك فإن أية دراسة مقارنة بين اللغتين الأوربية والعربية تتضمن بالضرورة تحليل الثقافة من زاوية الثبات والتغير. وفيما يختص باللغات الأوروبية فإنها قد تطورت بفضل الهرمنيوطيقا التى كانت ثمرة الاصلاح الدينى. وقد أفضت الهرمنيوطيقا من حيث هى تأويل للغات المقدسة، فى أوربا، إلى تباين اللغات التى نشأت من اللاتينية التى هى "اللغة الأم". أما فيما يختص باللغة العربية فقد أفضى غياب الهرمنيوطيقا إلى هيمنة السلفية ومَطلقة اللغة على نحو ما هى واردة فى الشعر. وهذا بدوره مردود إلى غياب الاصلاح الدينى الذى من المفترض أن يتأسس على فحص عقلانى ونقدى للغة العربية كثقافة.

أما الجزء الثانى من هذه الدراسة فهو تطبيق للتحليل على نحو ما هو وارد فى الجزء الأول (اللغة فى علاقتها مع الثقافة فى العالم العربى) من منظور المقارنة؛ وهو يبدأ بمسلمة تفترض وحدة الحضارة، وهى وحدة تتضمن تنوع الثقافات. ومن أجل اجراء

التحليل المطلوب اخترت نقدين مستنيرين للغة العربية والشعر، ويمكن إعتبارهما محاورات فردية جسورة لتأسيس مدرسة الهرمنيوطيقا فى مجال دراسات الأدب العربى.

وها أنذا أحاول تحليل مقارن بين كتاب للمفكر اللبنانى والشاعر والناقد أدونيس هو "الثابت والمتحرك"، وكتاب "فى الشعر الجاهلى" للمفكر والناقد والقصصى طه حسين (١٠) وغايتى من ذلك بيان التأثير المباشر للدراستين على الواقع الثقافى الراهن للمجتمعات العربية فى إطار اللغة التى هى جزء من الثقافة العربية المشتركة بين هذه المفكرين.

يدلل أدونيس، فى الأجزاء الثلاثة من دراسته الألمعية "الأصول"، على أن اللغة العربية، من حيث هى مرآة للثقافة العربية، سلفية ويستهويها التكرار وتسّيد الثابت على المتحول استناداً إلى رفض الابداع، هذا الرفض الذى هو عقبة أمام التأويل العقلانى والنقدى للغة والثقافة. وثمرة هذه السلفية، المحافظة على لغة واحدة مع تعدد اللهجات بدلاً من تعدد اللغات. وهذه المَطلقة للغة كثقافة مع غياب الابداع يعنى تحجر الثقافة واستحالة حدوث تغير إجتماعى ثقافى حقيقى.

وفى دراسته المتفردة للغة العربية والشعر يكشف طه حسين الملقب بـ "عميد الأدب العربي" عن الجذور العلمانية الوثنية للثقافة العربية من خلال تحليل النصوص وتأويل الشعر الجاهلى مستعيناً فى ذلك بالمنهج العقلانى والنقدى لديكارت. وقد انتهى من هذه الدراسة

إلى أن ما ورثناه تحت عنوان الشعر الجاهلى قد كُتب فى مرحلة اسلامية متأخرة، وبالتالى فهو مزيف.

يقول طه حسين فى الفصل المعنون "منهج البحث" :

"أريد أن أصطنع فى الأدب هذا المنهج الفلسفى الذى استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء فى أول هذا العصر والناس جميعاً يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هى أن يتجرد الباحث من كل شئ كأنه يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خالى الذهن مما قيل فيه خلواً تاماً... فلنصطنع هذا المنهج حيث نريد ان نتناول أدبنا العربى القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء"(١٢).


طه حسين

واستناداً إلى هذا المنهج يقارن طه حسين بين ما عرف بأنه شعر جاهلى وبين لغة القرآن، ثم يطرح سؤالاً أساسياً:

كيف استطاع الشعراء العرب الذين جاءوا من قبائل عربية مختلفة التحكم فى اللغة العربية على الرغم من تباين اللغات واللهجات؟ ... وكيف يمكن تفسير غياب أية علاقة بين اللهجات المختلفة وبين الشعر الوارد لدى القبائل العربية؟(١٣).

ثم يجيب على هذا السؤال:

"إن القبائل بعد الاسلام قد اتخذت للأدب لغة غير لغتها، وتقيدت فى الأدب بقيود لم تكن لتتقيد بها لو كتبت أو أشعرت فى لغتها، أى أن الاسلام قد فرض على العرب جميعاً لغة عامة واحدة هى لغة قريش"(١٤).

وبعد ذلك يقارن طه حسين هذا الموقف بالشعر اليونانى القديم وذلك بذكر أمثلة من شعر ولغة اليونانيين والأيونيين. يقول:

ومثل ذلك واضح فى غير اللغة العربية من اللغات القديمة والحديثة. كان للأيونيين شعرهم الأيونى وأوزانهم الأيونية. ثم لما هيمنت أثينا على البلاد اليونانية عامة ذاع الشعر الأيونى وأوزانه الأيونية والنثر الأتيكى، وأصبح الأيونيون إذا نظموا أو نثروا يصطنعون ما كان يصطنع فى أثينا من مناهج النظم والنثر، ويصطنعون اللغة الأيونية التى هذبها مذهب الأثينيين فى الكلام. فهم كانوا يعدلون عن لغتهم ولهجاتهم وأوزانهم وأساليبهم إلى لغة الأثينيين ولهجتهم وأوزانهم وأساليبهم. وكذلك فعل العرب بعد الاسلام. عدلوا فى لغتهم الأدبية عن كل ما كانت تمتاز به لغتهم ولهجتهم الخاصة إلى لغة القرآن ولهجتها.

ويضرب طه حسين أمثلة أخرى من الشعر الفرنسى

والمصرى للتدليل على وجهة نظره. ثم يتساءل: ماذا عن لغة القرآن؟ ويجيب:

سادت لغة القرآن قبيل الاسلام حيث عظم شأن قريش وحين أخذت مكة تستحيل إلى وحدة سياسية مستقلة مقاومة للسياسة الأجنبية التى كانت تتسلط على أطراف البلاد العربية. ولكن سيادة لغة قريش قبيل الاسلام لم تكن شيئاً يذكر ولم تكد تتجاوز المجاز. فلما جاء الإسلام عمت هذه السيادة وساد سلطان اللغة واللهجة مع السلطان الدينى والسياسى جنباً إلى جنب(١٦).

ثم يطرح طه حسين سؤالاً أخر مهماً، وإن كان على سبيل الفرض:

أليس من الممكن أن يكون ما يسمى بالشعر الجاهلى والذى لا يصور حياة العرب ولا عقليتهم ولا دينهم ولا ثقافاتهم فى عصر الجاهلية هو شعر منحول وحمل على العرب القدماء بعد الإسلام؟(١٧).

وجواب طه حسين يكمن فى حقيقة تاريخية، أعنى عادة العرب، فى القرنين الثالث والرابع الميلاديين وفى العصر العباسى، من استعمال الشعر لأغراض تعليمية مثل استعمال الشعر لتوضيح لغة القرآن الصعبة.

يرى طه حسين ان انتحال الشعر لمثل هذه الأسباب لا يعد ظاهرة تخص العرب وحدهم. فهو يدلل على أن انتحال الشعر سُنة

مشتركة بين الثقافات القديمة. فالشعر قد انتحل وألحق بالشعراء القدماء، وانخدع به الناس وأمنوا له. مثال ذلك: الشعر القصصي في الالياذة والأوديسة لهوميروس أو التاريخ المنسوب إلى هيرودوت، أو ينظر إليهما الآن على أنهما نوع من القصص الخيالي والأساطير، ولكن معاصروهما قد نظروا إليهما على أنهما حقائق واقعية. وسبب ذلك مردود إلى أن التراث الأدبي الأسطوري في الثقافة الأوربية والذي جاء عبر الرومان واليونان قد أُفرغ من الأسطورة بفضل النقاد المحدثين الذين استخدموا المنهج العلمي فربطوا بين التاريخ والأدب واللغة والفلسفة، وردوا التراث إلى أصوله العلمانية. وهكذا أفرغ هؤلاء النقاد الأساطير من الطابع الأسطوري استناداً الى تأويلهم للغة. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإننا نادراً ما نعثر على فارق بين تاريخ العرب كما كتبه المؤرخون القدامى مثل ابن اسحق والطبرى وبين المؤرخين العرب المعاصرين، وذلك لأن هؤلاء المؤرخين لم يتبنوا المنهج العلمي، وعقولهم لم تتخلص بعد من الأوهام والأساطير (١٨). ومعنى ذلك أن الأسطورة هي الملمح السائد في الثقافة العربية.

وبعد ذلك يسجل طه حسين ملحوظاته عن الشعر الجاهلي.

"نلاحظ أن العلماء قد اتخذوا من الشعر الجاهلي مادة للاستشهاد على ألفاظ القرآن والحديث ونحوهما ومذاهبهما الكلامية. ومن الغريب أنهم لا يكادون يجدون في ذلك مشقة ولا عسراً، حتى إنك لتحس كأن هذا الشعر الجاهلي إنما قُدّ على قَدّ القرآن والحديث...

يجب أن نكون على حظ عظيم جداً من السذاجة لنصدق ... أن ألفاظ القرآن كلها مطابقة للفصيح من لغة العرب"(١٩).

ولهذا يختم طه حسين بأن الشعر بعد الاسلام منحول ليستخدم كأداة سياسية للتدليل على قوة العرب. ومن أجل ذلك اتجه المتخصصون فى اللغة العربية إلى دراسة القرآن لغوياً وإلى البحث عن شواهد تدلل على مصداقية ألفاظه ومعانيه، وتدلل كذلك على أن القرآن عربى ومطابق للغة العربية. ولهذا فقد اقتبسوا بعض الأشعار للتدليل على أن ألفاظ القرآن عربية خالصة ولا سبيل إلى الشك فى عربيتها. ومع ذلك فإن طه حسين ينتهى إلى نتيجة معاكسة إستناداً إلى أبحاثه الهرمنيوطيقية للشعر واللغة. يقول:

"إننا نعتقد أنه إذا كان هناك نص عربى لا تقبل لغته شكاً ولا ريباً وهو لذلك أوثق مصدر للغة العربية فهو القرآن. وبنصوص القرآن وألفاظه يجب أن نستشهد على صحة ما يسمونه الشعر الجاهلى بدل أن نستشهد بهذا الشعر على نصوص القرآن" (٢٠).

وهذه النتيجة لها مغزى وذلك لسببين: السبب الأول أن أى تأويل للقرآن هو تأويل لفظى. والسبب الثانى أن هذه النتيجة تكشف عن حقيقة مذهلة وهى أن لغة القرآن لغة إنسانية. وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن طه حسين يزعم أن لغة القرآن هى محاكاة للشعر. وأعتقد أن هذا الزعم هو أول محاولة من هذا القبيل. ومع ذلك فإن هذا الزعم قد أجهضته السلطة الدينية، ودُفع صاحبه إلى تصحيحه فصدر كتابه فى الطبعة الثانية بعنوان "فى الأدب الجاهلى" مع تعديلات وإضافة فصل بعنوان "النثر"، وحذف أجزاء قد تلقى ظلالاً

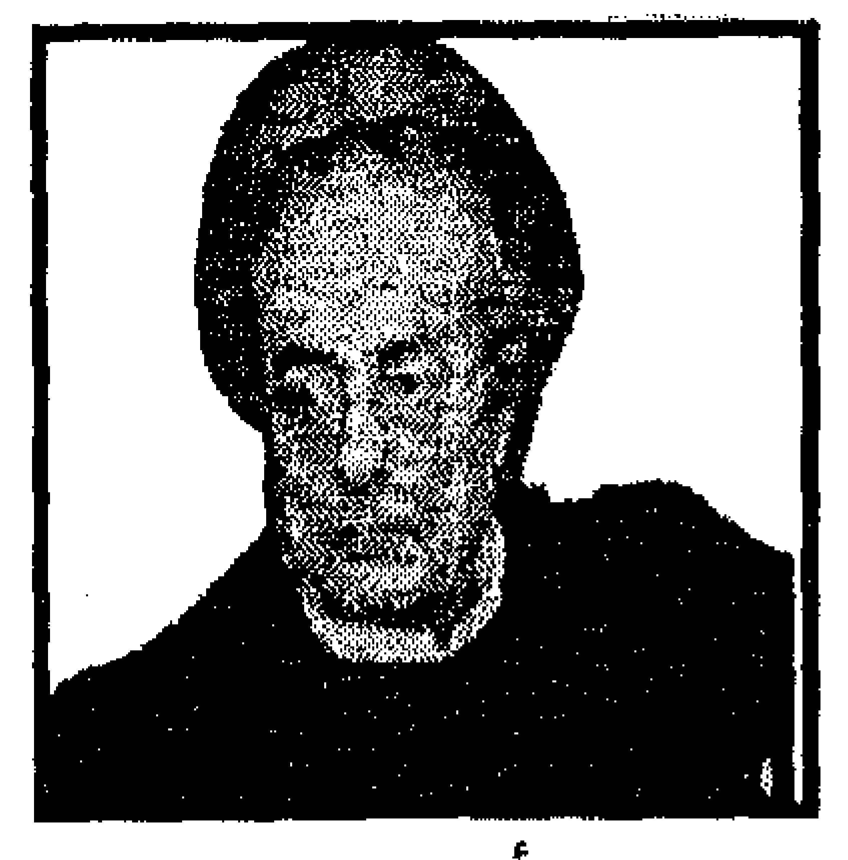
من الشك علي خلق القرآن وعلى بعض القصص الدينى، وهو شك يتضمن انكاراً للقدسية.

وفى رأيى أنه على الرغم من دفاع طه حسين عن المنهج العلمى العقلانى لأعماله فى تأويل الثقافة العربية فإن مفهومه عن الثقافة العربية الحديثة لم يكن صائباً تماماً. فهو فى الطبعة الأولى من كتابه "فى الشعر الجاهلى" يتنبأ بأن مصير العقل العربى هو أن يكون ديكارتياً. يقول:

"وإذا كان فى مصر الآن قوم ينصرون القديم، وآخرون ينصرون الجديد، فليس ذلك إلا لأن فى مصر قوماً قد اصطبغت عقليتهم بهذه الصبغة الغربية، وآخرين لم يظفروا منها بحظ أو لم يظفروا منها إلا بحظ قليل. وانتشار العلم الغربى فى مصر وازدياد انتشاره من يوم إلى يوم ... سيفضى غداً أو بعد غد بأن يصبح عقلنا غربياً، وبأن ندرس آداب الغرب وتاريخهم متأثرين بمنهج ديكارت كما فعل أهل الغرب فى درس آدابهم وآداب اليونان والرومان... فالمستقبل لمنهج ديكارت لا لمناهج القدماء".(٢١).

وأياً كان الأمر فقد أثبت التاريخ عكس ذلك. فكتاب طه حسين، حتى اليوم ، مازال من المحرمات فى نظر الغالبية العظمى من المثقفين العرب. والطبعة الثانية للكتاب دليل كاف وواضح على فشل الرؤية المستقبلية لطه حسين. هذا بالإضافة إلى أن ذيوع إنتشار ظاهرة الأصولية الاسلامية فى جميع مجالات الحياة الإجتماعية فى العالم العربى يشهد شهادة تاريخية على سيادة الأسطورة بديلاً عن اللوغوس (العقل) فى الثقافة الراهنة.

إن المسافة التاريخية بين "الشعر الجاهلى" (١٩٢٦) لطه حسين و "الثابت والمتحول" (١٩٧٤) لأدونيس هى مناسبة فريدة لإعمال نقد غير مباشر. وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن الكتاب الثانى نقد غير مباشر للكتاب الأول من حيث أنه يكشف عن سلبيات هذا الكتاب، ويقدم تفسيراً علمياً لإجهاض المحاولة المبكرة التى أجراها طه حسين فى محاولته تطبيق المنهج العلمى العقلانى فى فهم وتأويل الثقافة العربية واللغة. فبينما طه حسين، فى تطبيقه للمنهج الديكارتى، قد أنتهى إلى نتيجة مفادها أن مستقبل العقل العربى هو فى أن يكون ديكارتياً بمعنى تبنى المنهج العقلانى فإذا بأدونيس يستجيب استجابة سلبية لرؤية طه حسين المستقبلية بعد حوالى خمسين عاماً. إذ هو يؤكد سيادة الأسطورة على العقل المتمثلة فى سيادة السلفية فى إطار اللغة العربية والفكر، وهو بذلك يعنى سيادة لاعقلانية أسلوب التفكير ولاعلميته اتى يعتبرها مسئولة عن الوضع الراهن للثقافة العربية التى تتسم بأن لديها أزمة ابداع.


أدونيس

وفى عبارة ملهمة يبين أدونيس أسباب الاعتقاد فى أسبقية الاسلام على الجاهلية من وجهة النظر السلفية. فهو يرى ان هذا الاعتقاد ناشئ مباشرة من طبيعة الدوجما ذاتها وليس من السذاجة التى تصورها طه حسين خطأ فى أنها السبب الوحيد للقبول المطلق لصحة الشعر الجاهلى. يقول أدونيس:

"كـان الاسـلام تأسيسـاً لرؤيـا جديـدة ونظـام جديـد ... فللثقافــة العربية نشأة مزدوجة: جاهليــة وإسـلامية. وبمـا أن الاسـلام نهايـة أو خاتمة الرؤيا العربية للحياة والكون، فقد فسرت البداية فى ضوء الدين الاسلامى بحيث أن النهاية صارت هـى نفسـها البدايـة ... فمـا يكـون النهاية لابد من أن يكون البداية أيضاً. إذ هو نفـى لكـل مـا سبقه، أى مما يناقضه من جهة، وتأسيس للأصول من جهة ثانية. الجاهلية تتقدم الاسلام ظاهرياً، لكن الاسـلام يتقدمهـا جوهريـاً. ومـن هنـا لا نعـرف الاسـلام بـالجاهليـة ، وإنمـا نعـرف الجاهليـة بالاسـلام، فالإسـلام هـو الأصل الذى يعرف به، وفى ضوئه كل شئ يجئ بدء منه"(٢٢)

وهكذا ينتهى أدونيس إلى أن الثقافة العربية، فى جملتها، دينيـة ودوجماطيقيـة، ومـن ثـم ترفـض الإبـداع. ثـم هـو يربـط بيـن السـمة الدوجماطيقية للغة العربية ومشكلة خلق القـرآن. فمشـكلة الخلـق، فـى رأى أدونيـس. قـد حولـت اللغـة مـن المسـتوى الطبيعـى إلـى مسـتوى الوحى. اللغة الجاهلية هى لغة طبيعية فى حين أن لغة القـرآن ليسـت كذلك. ولهذا فإن اللغة العربية ابتداء من القرآن قد انفصلت عن اللغـة الطبيعية وأصبحت مرتبطـة بـالوحى الالهـى، وبذلـك قطعـت علاقتهـا بالعقل الإنسانى. ومن ثم بزغ تناقض بيـن اللغـة والطبيعـة. فالطبيعـة متغيرة ومتجددة بينما "لغة الوحى" كاملة وثابتة والعقل الإنسانى ملتزم بها. الطبيعة تمثل الامكـان والتغير والنسبى بينمـا لغـة الوحـى تمثـل الضرورة والثبات والمطلق. والعودة إلى الأصالة هى عودة الـى لغـة الوحى، أى إلى الثبات(٢٣)

ومن شأن ذلك أن يفضى إلى بزوغ مشكلة الزمـان فـى الثقافـة الاسـلامية، أو مـا يسـميه أدونيس "زمـن الوحـى" الـذ يتميز بالثبـات والاستقرار. إن الزمن اليونـانى (cronos) يخلق ويفنـى مـا يخلقـه، وعلى الضد منه زمن الوحى الذى يقع خارج حركة الميلاد والموت او حركة التغير والصيرورة. إن زمن الوحى أبدى، ولهذا فإنـه يحيل المستقبل إلى ماض. ومن ثم يخلق "زمن الوحى" خداعاً بصرياً يبدو معه الماضى وكأنــه المستقبل، والمسـتقبل وكأنـه المـاضى. إنـه يعيد الإنسان إلى الماضى ويضع الماضى فى المسـتقبل. ومـن هنـا يصبـح المستقبل صورة من الماضى فيتحرك الإنسان ويفكر فى إطار مـاض قبلى بالنسبة إلى خبرته الذاتية. أمـا الحـاضر أو الزمـن الواقعـى فهو مناسبة عـابرة تذكر الإنسـان بالأبديـة. ولهـذا فـإن الزمـن ينفـى حيـاة الإنسان وذاتيته. وقد عبر الغزالى عن هذا التصور فى عبارته القائلـة "الدنيا مزرعة الآخرة"(٢٤)

إن مثل هذا الإتجاه يتصور الزمان ليس على أنه متصل وإنمـا علـى أنـه مكـون من لحظـات غـير متصلـة أو مــن دقـائق مسـتقلة. ويتصور المكان كذلك على أنه جملة نقاط غير متصلة. والمكان مثـل الزمان وسيلة لتذكير الإنسان بأن الحيـاة علـى الأرض عـابرة، وأنهـا جسـر رقيـق موصـل إلـى السـماء حيث يتم اللقـاء بـالوجود الالهـى. وينتفى مفهوم العلية لأن الله وحده هو الفاعل والإنسان ليس إلا محـلاً لأفعال الله. وفى عبارة أخرى يمكـن القول بـأن الإنسـان مكتسـب أو "موجود كاسب" بلا إرادة خاصة، إذ هو يكتسبها من إرادة الله. ومـن

ثم فالإنسان لا يشارك فى الكشف عن أى مجهول ولكنه يكتسبه من إرادة الله وفعله.(٢٥)

من هذه الزاوية تبحث المجتمعات العربية التقليدية عن جذورها فى الوحى، ومن ثم فهى مرتبطة بالثابت والأبدى وهو الله وليس بالمتحول والعابر وهو الإنسان، لأن التحول يعنى عدم الكمال، ولهذا فالإنسان موجود خارج الحركة التاريخية، وبالتالى فإن الإبداع وإعادة التقييم والإبتكار انحرافات عن الأصول.

التحول إذن يكتسب سمة نافية وهى الانحراف عن الثبات. فالقيم الثقافية والثقافة العربية برمتها لا تتغير التغير المطلوب الذى يجعل الحاضر مختلفاً عن الماضى. والتغير ليس مقبولاً إلا إذا لم يكن إنحرافاً عن الأصول. إنه يجب أن يلتقى مع الماضى، ويحاكى نموذجاً قبلياً. وبهذا المعنى فإن التحول تنمية للثابت. إنه محاكاة وليس إبتكاراً. ورفض التحول يتضمن انحلالاً للإبتكار. فالجديد يعارض القديم (الأصول) ومن ثم فهو مزيف وعابر، وينتج من ذلك أن الثقافة تكرار، تكرار للذكريات والعادات. والذاكرة أساس الزمان، والعادات تعيين للذكريات. والذاكرة تصور المطلق او السماء، والعادات تصور النسبى أو الأرض. والحاق العادات بالذاكرة رمز على الحاق الأرض بالسماء. وإذا كانت العادات حاضرة عابرة فالذاكرة كيان ماض فيتحول الحاضر إلى ماض.

وبهذا المعنى فإن الذاكرة ضد الإبداع ودليلنا على ذلك المغزى الثقافى لأصل لفظ "بدع". يقول أدونيس :

"إن التحول ليس وارداً فـى البنيـة الإجتماعيـة العربيـة لتطويـر المجتمع وتغييره. بل إن الأمر على الضد من ذلك فقد كان ينظر إلـى التحول من قبل الفئات المهيمنة على أنه نوع من الشقاق، وأطلق عليه لفظ محتقر وهو "بدعة" كرمز على الهرطقة. ثـم قيل عن المبتكريـن إنهم هراطقـة، وحـورب المتميزون منهم إمـا باسـتبعادهم ولعنهـم أو بسجنهم وقتلهم. وفي نهاية المطاف كبت أى تيار إبداعى". (٢٦)

وكانت الدوجما هى المركز الذى منـه تـم رفـض الابتكـار مـن حيث أن هذا الرفض هو الأمر الأعظم للمحافظة على الأصـول. وقـد عبر الخليفـة عمـر بـن الخطـاب عـن الأصـول فـى رسـالته إلـى أبـى موسى الأشعرى حيث قال "الحق قديـم ... اعـرف الأشـباه والأمثـال، فقـس الأمـور عنـد ذلـك واعمـد إلـى أقربهـا إلـى اللـه وأشـبهها بالحق"(٢٧). ولقد طـور هـذا القـول الإمـام الشـافعى زعيـم السلفيين: يقـول: "كـل متكلـم مـن الكتـاب والسـنة فهـو الحـق، ومـا سـواهما هذيـان"(٢٨). ثـم عبـر عنـه ابـن تيميـه وهـو مفكـر محـافظ ومنظـر للأصولية الاسلامية الراهنـة فـى العـالم الإسـلامى، إذ يقـول "كـل مـا خالف الكتاب والسـنة فهو بـاطل قطعـاً" (٢٩). ثـم هـو يـروج للقـول الذائع " من تمنطق فقد تزندق".

إن رفض الابـداع مـردود إلـى المفهـوم التقليـدى عـن الكسـب، فالغزالى يقرر أن أفعال العباد مضافـة إلـى اللـه خلقـاً وإيجـاداً، وإلـى العبد كسباً ليثاب على الطاعة (القيام بتكليف ما كلف بـه مـن أوامـر). ويعاقب على المعصية ... فقدرة العبد عند مباشـرة العمـل لا قبلـه.

فحينما يباشر العمل يخلق الله تعالى له امتداداً عند مباشرته فيسمى كسباً. ومن ثم فإلانسان لا يفعل. وينتج عن ذلك أنه من الخطأ القول بأن الإنسان يخلق، لأن أفعال الخلق تضاف إلى الله وحده الذى خلق الناس وأفعالهم.(٢٠).

إن لمفهوم الكسب، فيما يتعلق بالأفعال، على الصعيد الدينى، مقابلاً فيما يتعلق بالإبداع، على الصعيد الأدبى وهو مفهوم التقليد. فالتقليد كسب لما تم فعله. ولهذا كان القول بحصر دور الشاعر فى الصياغة وحسب عائداً إلى حصر صفة الابداع فى الله وحده.

إن الدعوة المطلقة إلى التقليد الأعمى للأصول المقدسة يعنى تماماً الرفض المطلق والدوجماطيقى للتأويل، ومن ثم فإن السلفية ضد التأويل بالضرورة، لأن التأويل يعنى الشك ، والشك فى صفات الله ممتنع. إن الإنسان الذى يؤول نصاً قرآنياً بحيث يتناقض مع قصد الله فإنه يرتكب معصية غير قابلة للغفران. ومثل هذا الإتجاه يكشف عن موقف النبى من معارضيه.(٣١)

وهذا الموقف الدوجماطيقى يظهر بوضوح فى علاقة الشعر باللغة. ويقول لنا أدونيس إن السلفيين يزعمون أن الشعر العربى ظاهرة فريدة فى التاريخ. ثم هم يعتقدون أن ما قيل عن شعر الشعوب الأخرى لا ينطبق على الشعر العربى. ولذلك فإن اللغة العربية تفوق جميع اللغات الأخرى. وثمة زعم عند آخرين أن اللغة العربية مثل الله لا يستطيع أن يفهمها أى انسان لأن "النبى هو وحده القادر على فهم لغة العرب" على حد قول ابن فارس.(٣٢)

والشاعر يعيد إنتاج ما هو مطبوع فى عقل الأمة وذوقها. وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن الشعر هو إعادة انتاج للذاكرة الجمعية أو اللاوعى الجمعى. وكلما كانت إعادة الشاعر أصيلة كان الشعر شعراً. إن عقل الأمة وذوقها عاملان أخلاقيان، ولذلك فإن المدح والقدح هما السائدان فى الشعر العربى.

وتأسيساً على ذلك فإن الشعر، على صعيد النظرية، هو الاقتداء بنموذج الأقدمين. وهو على صعيد الممارسة الإرتباط بالقيم الموروثة التى تركها الأقدمون، أى الارتباط بالسلطة، رمز الحفاظ على هذه القيم والدفاع عنها. وهو على صعيد التعبير، التوحيد بين الاسم والمسمى بحيث يجئ الشعر كالدين مطابقاً للحق . (٣٣)

ثم ينبئنا أدونيس أن اسم الشاعر فى القرآن يقترن بأسماء المجنون والساحر والكاهن ويقترن كذلك بإسم الشيطان. ويعنى هذا الإقتران، عند أدونيس، أن الشعر لا يجئ بالحق. فهو جزء من عمل الشيطان الذى يرى الباطل حقاً والحق باطلاً، والرذيلة فضيلة. وهذا يعنى أن تأثير السحر على الشعر موجود ولكنه لا يتم إلا بإذن الله. وعلى هذا فإن القرآن ليس شعراً، ولكن بعد الاسلام ارتبط الشعر بالقيم الدينية وأصبح أداة فى خدمة الدين. وهذه الوظيفة الجديدة للشعر، بعد الاسلام، مذكورة فى القرآن وفى أحاديث النبى. (٣٤)

وهنا ثمة سؤال هام:

إذا كان التأويل مرفوضاً فكيف يمكن إدخال الهرمنيوطيقا فى اللغة العربية والأدب.

جواب أدونيس غير مباشر. إنه يرجع إلى أصل لفظ الدين فيرى أن الدين لغة. وهذه الوحدة بين الدين واللغة تعنى أن الدين وحى خالد. وهذا الموقف الأدبى منبثق عن الموقف الدينى الذى أسسه التيار السنى.

ويقرر أدونيس أن الهرمنيوطيقا، أى تأويل النصوص المقدسة، تكاد تكون ممتنعة فى الثقافة العربية لأن الدين وحى خالد بينما الفكر أو الفلسفة صناعة إنسانية. وحين نقول بإخضاع الوحى لمنطق الفكر أو الفلسفة نقبل بأن نجعل الوحى عرضة للتغيير الذى قد يقود إلى الإلغاء. ثم إن الوحى كلمة أخيرة، وليس فى الفلسفة كلمة أخيرة. أضف إلى ذلك أن إخضاع الوحى للفلسفة اقرار باستواء ما كتبه الله وما يكتبه الإنسان. (٣٦)

وهذا يفسر الفارق بين اللاهوت المسيحى وعلم الكلام. فعلم الكلام يتناول الخصائص الالهية للكلمة فى إطار الله وعلاقته بالموجودات. ويقال عن علم الكلام إنه علم التوحيد، أو علم الكلام الاسلامى. وقد نشأ علم اللاهوت فى إطار الفلسفة، أى فى إطار التأويل العقلى والمنطقى للعقيدة الدينية، من أجل فحص معرفة الانسان لصفات الله. وبينما علم اللاهوت، فى صميمه، مستنير بالإضافة إلى دفاعه عن العقيدة فإن الوظيفة الوحيدة لعلم الكلام هى الدفاع عن العقيدة. وحيث أن الثقافة الاسلامية لفظية فقد نشأ علم الكلام وتطور فى حدود التأويل اللفظى. ولهذا فإن أى تأويل لغوى

للنصوص الدينية محكوم عليه بأن يكون فى المستوى اللفظى ، وفى مجال الألفاظ دون مجال الأفكار.

ويختم أدونيس بقوله إن الوحدة بين الدين واللغة والشعر هى الملمح السائد فى الثقافة العربية الكلاسيكية، وقد أفضت إلى النتائج الآتية:

١- الفصل بين اللغة والمعنى، أى بين الشكل والمضمون، ومن ثم فأشكال التعبير فى التراث الشعرى كاملة ويجب احتذاؤها.

٢- ليس الشعر ابداعاً، بل صناعة. ليس الشعر أن يبتكر الشاعر أشكالاً وطرائق جديدة بل أن يستعيد الأشكال الأصلية أو يصنع أشكالاً أخرى تماثلها فيعبر بلغة تحاكى لغة الأصل.

٣- التراث الشعرى قديم مثل تراث الوحى. وهذا يعنى أن الكمال قد تحقق فى هذا التراث مرة واحدة وإلى الأبد. وهذا يعنى أيضاً أن الكمال وراء الشاعر لا أمامه، أى فى الماضى، وليس فى الحاضر ولا فى المستقبل. وهذا يعنى النفى المطلق لامكان الابداع أو حتى التجديد. ذلك أن المسألة لا تعود مسألة جديد وقديم وإنما تصبح مسألة أصول ثابتة تظل أكثر جدة من أية محاولة جديدة.

٤- أصبح الفقيه رمزاً على الحضارة العربية، وأصبح الفكر العربى فقهاً. وكل فكر فقهى نقلى بالضرورة. وهذه الرؤية الفقهية قد انطبقت على الشعر. وحيث أن اللغة أصولها مقدسة ومطلقة

وتحققت فى النموذج المثالى وهو القرآن والذى تحقق فى حياة النبى والخلفاء الراشدين فإن الشعر أيضاً له أصوله المطلقة التى تكاد تكون مقدسة ومتحققة فى صورتها المثالية فى الجاهلية وفى بداية الإسلام.

٥- أصبح الفكر العربى معيارياً، أعنى أنه يقيس الحاضر والمستقبل على الماضى دون اعتبار للخبرة والتطور إلى الحد الذى فيه أصبح الحاضر والمستقبل رمزين على الانحلال الانحطاط.(٣٧)

وهذا أفضى إلى بزوغ ملمح هام للشخصية العربية يظهر فى التعبير اللغوى، وأعنى به فصل المعنى عن الكلام. وهذا مردود إلى الاعتقاد بأن المعنى سابق على الكلام. وأن الكلام ليس إلا شكلاً أو تزيناً للمعنى. ويزعم أدونيس ان هذا الملمح يظهر فى ايثار العرب للنثر الشفهى واللفظى لأنه قريب من تقليد الوحى. فاللغة المكتوبة نطق متزمن بالزمان، أى أنها نطق باهت. وعلى الرغم من أن وظيفة الشعر قد تغيرت بعد الاسلام إلا أن شكل الشعر لم يتغير. والدليل على ذلك فصل الكلام عن المعنى، أى الشكل عن المعنى. وهذا يجعل التعبير الشعرى نوعاً من الوحدة بين الكلام القديم والمعنى، والمعنى هو الحقيقة وهو الاسلام وقيمه. وهذا يفسر لنا السبب فى رؤية العرب للشعر الجاهلى من الزاوية الدينية، وذلك لأن معجزة القرآن تستند إلى معجزة الجاهلية. وعندما تحدى القرآن الشعر الجاهلى فإن هذا التحدى يعنى أن القرآن كامل ونموذج للشعر. ومن ثم اكتسب الشعر الجاهلى بعداً دينياً وأدى إلى وعى العربى

بماضيه وبثقافته على أنهما ذات طابع ديني وعليه التكيف معهما. وحيث أن التعبير عن الحقيقة واضح وأن الحقيقة منطقية وعقلانية فإنه ينبغي تجنب الخيال لأنه وسط بين الاحساسات والعقل فلا يفضي إلى معرفة محددة بل إلى الشك. (٣٨)

وأخيراً يعثر أدونيس على المضاد لسيادة الثبات في الثقافة العربية وهو المتحرر من السلفية وعدم قدسية الماضي، ومن ثم ينبغي دراسة الماضي على أنه جزء من الخبرة الإنسانية والمعرفة الانسانية. هذا بالإضافة إلى ضرورة النظر إلى الإنسان على أنه كائن مبدع وليس مجرد حافظ للتراث. (٣٩) وهذه نتيجة مماثلة لما انتهى إليها طه حسين.

وقد دللت فيما سبق على أن تطور اللغة ليس ممكناً إلا بفضل التحكم التام في اللغة لأن اللغة نشأت مع نشأة الحضارة. وتحكم اللغة مردود إلى قدرة الإنسان على التحكم في العالم الخارجي، الطبيعي والإجتماعي. وكلما كان الإنسان عاجزاً عن التحكم في هذا العالم ثم ضعفت قدرته على التحكم في اللغة.

والسؤال إذن:

ما هي الوسيلة التي يقترحها أدونيس للتحكم في اللغة؟

إن منهج أدونيس الفنومنولوجي وتشخيصه لمشكلة الثبات والتحول يبين أن الثقافة العربية قد انعزلت عن جذورها الثقافية. وبدلاً من أن تتطور فإنها قد تراجعت عندما تحجرت وتوقفت عند مرحلة معينة من مراحل التقدم وأعني بها البداوة القبلية. ومن هنا

انعزلت الثقافة العربية عن العمل والخبرة اللذين هما ثمرة الاحتكاك المباشر بالطبيعة. ذلك أن مفهوم الكسب في الثقافة العربية يتصور العمل ليس على أنه إنتاج بمعنى تغيير الطبيعة وإنما بمعنى استهلاك الطبيعة باعتبار أن الطبيعة هدية الهية. ولذلك فإن العرب يقبلون على استعمال منتجات الحضارة الغربية الحديثة ولكنهم يرفضون المبادئ العقلانية التى تبتكر هذه المنتجات. ومن المعروف عن الحداثة أنها كامنة فى فعل الابداع وليس فى المنتجات ذاتها(٤٠). وهكذا يرفض العرب الحداثة. والذى يرفض الحداثة يرفض التساؤل. وإجراء التجارب، وحرية البحث اللامشروطة، وروح المغامرة فى اكتشاف المجهول.

وقد لوحظ بحق أن العرب ليسوا منخرطين فى الإنتاج التكنولوجى، أى أنهم مغتربون عن صناعة الآلات وليس عن استعالها. والقضاء على عملية التصنيع هو ثمرة نفى التغيير والتجديد بدعوى المحافظة على الهوية الأصلية الكامنة فى الماضى. ومن ثم فإن العلاقة بين العرب والغرب هى العلاقة بين المستهلك والمنتج. ثم إن تقبل التكنولوجيا الغربية مع رفض القيم الثقافية المرتبطة بها مردود إلى مفهوم العرب عن الثقافة الحديثة. وهذا المفهوم يرد الثقافة إلى التكنولوجيا. وهذا الرد معناه حذف الايديولوجيا من التكنولوجيا، وتفريغ الإنتاج التكنولوجى من مضمونه الثقافى. وهكذا يصدر الغرب التكنولوجيا إلى العرب بعد أن يزيل منها القيم الثقافية الكامنة فيها(٤١). وبذلك تمتنع أية إمكانية فى تمثل أصيل ومبدع للثقافة الغربية، وتبقى علاقة المستهلك/ المنتج بين العرب والغرب فى حالة

توتر. وهذا التوتر يفضى إلى جميع أنواع الأزمات التى تجعل العلاقة بين العرب والغرب علاقة مواجهة على الرغم من التناغم الظاهرى بينهما. ذلك أن العرب يقبلون الاعتماد الاقتصادى على الغرب ويرفضون اجراء حوار ثقافى أصيل.

وعندما يدعو أدونيس إلى التحرر من السلفية فإنه يقع فى تناقضات. التناقض الأول على النحو الآتى: إنه يدعو إلى هدم التراث، أى هدم البنية التقليدية بشرط ألا يمارس هذا الهدم بالإستعانة بأدوات من خارج التراث العربى، بل من داخله، وأن مثل هذا الهدم ينبغى أن يمارس فى إطار العلاقة مع الماضى العربى، ومع التراث العربى ليس إلا. ومع ذلك فإن أدونيس يرى أن تعاملنا مع التراث ينبغى أن يكون جزءً من المستقبل(٤٢).

والتناقض هنا مزدوج. فأدونيس يساوى بين التغيير والهدم. ومن هذه الزاوية فإنه يقف عند مستوى النفى دون أن يتجاوزه إلى مستوى نفى النفى. ثم هو يرفض أيديولوجيا الثبات ولكنه عاجز وغير راغب فى مجاوزة هذه الايديولوجيا إلى أيديولوجيا بديلة ذات رؤية مستقبلية عن التغير. وفى عبارة أخرى يمكن القول بأنه يقف عند حد الهدم أو "نفى الـ إيّة" دون ان يتجاوزه إلى إعادة البناء أو "تأليف إيّة" (٤٣). هذه نقطة أما النقطة الثانية فهى أن أدونيس ينشغل بالأصالة وحدها كعامل أساسى فى تطوير الثقافة العربية واللغة، ولكنه لا ينشغل بالديالكتيك الذى يتبناه.

هذا عن التناقض الأول أما عن التناقض الثانى فهو على هذا النحو: إن مفهوم أدونيس عن هدم التراث يفضى إلى تحويل العلاقة

الديالكتيكية بين التراث والحداثة إلى علاقة صورية. ومثل هـذا الفكـر اللاديالكتيكى يبدو واضحاً فـى تسليمه بعدم التوفيق بين متناقضين أحدهمـا خـاص بتطويـر اللغـة العربيـة والثقافـة مـن الداخـل، أى بالإستعانة بالأصالـة، والآخـر خـاص بالاستعانة بـأدوات العصـر أو بالأدق الحداثة، أى بالخارج.

والعلاقة بين الأصالة والحداثة علاقة تناقض ذلك أن الأصالـة، مع مرور الزمن، تتحول إلى تراث. ولذلك فإن القول بأن الوحدة بيـن الحداثة والتراث أمر محال هو من قبيل الغاء الديالكتيك.

وهذا من شأنه أن يبرز مشكلة الأصالة والحداثة التى أزعجـت المثقفين العرب لمدة قرن تقريباً. لقد أحـدث أول احتكـاك مـع الغـرب أزمة ثقافية حادة تكمن فى التناقض بين اتصال مرغـوب مـع الغـرب وانفصال واقعى عنـه. وهـذا التنـاقض الـذى ظـل بـلا حـل يعـود إلـى القرن الثامن عشر. وقد أفرز ثنائية مشـهورة ومتداولـة بيـن المثقفيـن العـرب وهـى الثنائيـة بيـن الأصالـة والحداثـة. وهـذه العلاقـة بيـن المفهومين تنطوى على اشكالية لوجود تناقض كامن سببه الرغبة فـى الحداثة من غير فقدان الهوية. ومن هذه الزاويـة فـإن الهويـة متناولـة فى إطار الماضى وليس فى إطار المستقبل.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الأصالة مفهوم متداول فـى البلدان النامية وهو يعنى الهوية القومية. وحركـات التحـرر الوطنـى، مـن حيـث هـى رد فعـل ضـد الاستعمار، تسـاوى بيـن التحـرر مـن الاستعمار والتحـرر مـن الغـرب، بدعـوى أن الغـرب قـد اجتثهم من

جذورهم الثقافية. وهذه الثنائية بين الشرق والغرب من شأنها عزل الثقافة العربية عن الحضارة الانسانية، أى عزلها عن الجذور العامة لهذه الحضارة.

وفى إحدى مقالاته يقرر أدونيس أن الشاعر العربى قد يبدع ما يناقض شعر السلف من حيث الشكل والمضمون، ومع ذلك يظل عربياً(٤٤). وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن الشاعر العربى قد يتأثر بشعراء أجانب (أوروبيين مثلاً) ومع ذلك يظل محافظاً على ثقافته ولغته العربية. وهذا دليل على أن رأى أدونيس فى اللغة أنها مجرد مستقبل وليست أسلوباً للفكر والحياة معاً. وإذا استمرت اللغة العربية، على نحو ما يرى أدونيس، فى الثبات والتحجر فإنه من الصعب بل من غير المحتمل للثقافة العربية أن تتمثل الشعر فى أية ثقافة أخرى تتميز بالتغير والديناميكية. إن أية محاولة لتطوير اللغة استناداً إلى التراث (الثبات) مصيرها الفشل لأن ثقافة من هذا النوع تخلو من أدوات التطوير.

وقد نتساءل: كيف نفسر المتناقضات الكامنة فى حجج أدونيس؟

فى رأيى أنه يمكن تناول هذه المتناقضات بمنهج أدونيس نفسه أى بالمنهج الفنومنولوجي. وهذا المنهج يستند إلى وصف الظواهر بعد عزلها عن مجال نشأتها. ثم هو منهج يرفض التناقضات الديالكتيكية ولا ينحاز إلا إلى المنطق الصورى وعلى الأخص مبدأ عدم التناقض. ولهذا فإن أدونيس يقع فى تناقضات غير مشروعة مثل التناقض بين تطوير اللغة من داخلها، وتطويرها من خارج التراث

العربى، ومثل التناقض بين اللغة العربية والشعر الأوربى. هذا بألإضافة إلى ان هذا المنهج مسئول عن غياب أية رؤية مستقبلية لأدونيس. فهو يبحث فى وصف الثقافة العربية من حيث ثباتها وتغيرها بهدف فهمها من اجل تغييرها، وهو فى ذلك لا يستعين بمنهج للتغيير او برؤية مستقبلية للثقافة العربية والأدب العربى، لأن التغيير إنما ينبع، امبيريقياً، من مجتمع متغير(٤٥). والحاح أدونيس على الخبرة والممارسة العملية باعتبارهما المعيارين الوحيدين لاحداث التغيير يكشف عن رؤية غير ديالكتيكية لأنها تفصل الممارسة العملية عن النظرية. وحقيقة الأمر أن الفكر متأثر بالممارسة العملية والعكس بالعكس. هذا بالإضافة إلى أن هذه الرؤية تتناقض مع تشخيصه للمجتمع العربى من حيث أنه محكوم بالثبات وليس بالتغير.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن ثمة سبباً آخر أساسياً لدفاع أدونيس عن التراث والأصالة، ومعاندته فى تأسيس رؤية مستقبلية عن التغير. وأقصد بذلك أبنيته الثقافية العربية، وأبنيته الذهنية ، وانتمائه العرقى للتراث العربى. ثم إنه يعلن، فى أحاديثه وفى مقالاته، عودته إلى جذوره العربية وإلى انتمائه إلى الثقافة العربية(٤٦). وهو بذلك يمنع أى احتمال لإجراء حوار بين الثقافتين العربية والغربية يستند إلى التمثل النقدى والخلاق. وعندما يمجد أدونيس الثقافة العربية والأدب العربى بمعزل عن الثقافة العالمية والأدب العالمى فإنه يمطلق الثقافة العربية. ومن شان المطلقة أن تضعف اللوغوس. ولا أدل على ذلك من قوله بان الشاعر فى شعره

يكون فى حالة إنهيار وهى حالة لاعقلانية(٤٧). ولكنه فى الوقت نفسه ينصح الطليعة الثورية بنقد الفكر الأسطورى الذى يقف حجر عثرة أمام تنمية الوعى الثورى، ذلك أن هذا الفكر يسهم فى تدعيم ثقافة السلف(٤٨). وهذا التناقض الشيزوفرينى بين القولين يكشف عن أدونيس الشاعر من جهة، وأدونيس الناقد والمفكر السياسى من جهة أخرى.

وعلى الرغم من هذا النقد إلا أنه ليس فى الإمكان إنكار الشجاعة العقلية التى يتحلى بها أدونيس فى أبحاثه النقدية من أجل تعرية جذور التخلف والجمود فى الثقافة العربية.

وهذه المحاولة هامة للغاية ومطلوبة لنشر روح النقد للثقافة العربية القديمة من أجل تحويل هذه الروح إلى تيارات بدلاً من حبسها فى أفراد. ومن شأن هذه الروح النقدية أن تسهم فى إلقاء الضوء على طبيعة الثقافة العربية، وفى النهاية تفرز حركة تنوير عربية مفعمة بتأويلات فى مجالات الدين واللغة والأدب. وهذه الحركة، فى مجال النقد الأدبى، قد تفضى إلى تطوير الثقافة العربية.

يبقى سؤال جوهرى:

هل ثمة أمل فى تأسيس حركة تنوير عربية فى مستقبل الأيام؟ .

للجواب عن هذا السؤال اقتبس بعضاً من توصيات المؤتمر العالمى الأول للتربية الاسلامية الذى انعقد فى مكة عام ١٩٧٧:

إن الغاية القصوى من التربية الاسلامية تكمن فى تحقيق الخضوع التام لله على مستوى الفرد والجماعة والبشرية برمتها.

ومن أجل تحقيق الغايات القصوى للتربية ينبغى تصنيف المعرفة إلى صنفين:

١- "معرفة أبدية" وهى الوحى الالهى كما هو فى القرآن والسنة وما يشتق منهما مع التركيز على اللغة من حيث هى المفتاح للفهم.

٢- "معرفة مكتسبة" وهى المعرفة الإجتماعية والطبيعية، والعلمية التطبيقية المحكومة بالتطور الكمى والتحولات المحدودة، والتبادل الثقافى بشرط اتساقها مع الشريعة من حيث هى مصدر القيم.

ولب المعرفة مشتق من هذين الصنفين مع أولوية المعرفة الأبدية وعلى الأخص الشريعة التى ينبغى أن يكون تعلمها إجبارياً لكل المسلمين فى جميع مراحل النظام التعليمى. كما ينبغى أن يكون تعلم اللغة العربية هو المحور. ذلك أن الشريعة واللغة هما وحدهما المسئولتان عن المحافظة على الحضارة الاسلامية، وعلى هوية المسلمين (٤٩).

REFERENCES

1- F. Engels, The Part played by Labour in the Transition from Ape to Man, Moscow 1952.

2- E.B. Tylor, Anthropology, London, Macmillan 1904, pp. 133-134.

3- Lee Benjamin Worf, Language, Truth and Reality.

4- Walter Benjamin, "The Task of the Translator", IIluminations, ed. Hanna Arendt, New York, Harcourt Brace and World 1968, P. 7.

5- This is particularly demonstrated by the patriarchal nature of language which is influenced by man's most basic ideas about human nature and about man's relation to the universe and his role in society. For example, the words "spinster" ad "bachelor" both refer to the state of being unmarried. However, "spinster" being applied only to women evokes the idea of being rejected and unwanted, while the word "bachelor" marks physical and social attraction.
Dale Spender, Men made Language, London, Routledge & Kegan Paul 1983.

6- Mona Abousenna, "Drama from mythos to Logos", Proceedings of the International Conference of Comparative Drama, Cairo, American University Press 1984, pp. 89-100.

7- Ibid.

8- Anthony Burgess, English Literature, London, Longman 1975, P. 45.

9- Bultmann, Essays - Philosophical and Theological, trans. J. Greig, London, SCM Press 1955, pp. 234-236.

10- Heidegger, Unterwegs Zur Sprache, Pfullingen, Nesku 1959, p. 96.

١١- أدونيس، الثابت والمتحول، بيروت، دار العودة ١٩٧٤، طه حسين، فى الشعر الجاهلى، القاهرة ، دار الكتب ١٩٢٦.

12- T. Hussein, pp. 11-12.

13- Ibid, p. 16

14- Ibid, p. 35

15- Ibid, p. 36

16- Ibid, p. 37

17- Ibid, p. 46

١٨- هذا الملمح قد أكدته المقالات الحديثة للمفكر المشهور والناقد لويس عوض، والمنشورة بمجلة "المصور" تحت عنوان "التاريخ والأسطورة" اكد فيها على هيمنة الأسطورة فى الثقافة العربية على نحو ما هو وارد فى تأويل التاريخ

19- Ibid, pp. 38-39

20- Ibid, p. 77

21- Ibid, pp. 45-46

22- Adonis, pp. 35.

23- Ibid, p. 37
24- Ibid, p. 39
25- Ibid, p. 38
26- Ibid, p. 26-27
27- Ibid, p. 41
28- Ibid, p. 41
29- Ibid, p. 41
30- Ibid, pp. 45-46
31- Ibid, p. 45
32- Ibid, p. 53
33- Ibid, p. 66
34- Ibid, p. 146
35- Ibid, pp. 66-67
36- Ibid, p. 67
37- Ibid, pp. 73-76
38- Ibid, p. 30
39- Ibid, p. 33
40- Mona Abousenna, 'Absolutes and Development in Contemporary Arab Thought', Proceedings of the Second Afro-Asian Philosophy Conference on "Philosophy and Cultures", Nairobi, Bookwise Limited 1983, pp. 55-59.
41- Mona Abousenna, 'Egypt at the Crossroads', Proceedings of the Seminar on "Open-Door Policy and the Egyptian Social System" (Cairo 1984; in print).

42- Adonis, op cit., p. 33
43- Mourad Wahba, Philosophical and Political Essays, Cairo, Anglo-Egyptian Bookshop, 1978.
Mona Abousenna, Violence and System in the English Theatre of the Seventies, Cairo, Anglo-Egyptian Bookshop, 1984.
44- Adonis, 'Poets: Be Authentic to the Extent of Alienation', Al-Thawra, 22 November 1975.
45- Adonis, op. cit., p. 32.
46- M. gaber Al-Anssari, They differ even about the Arabhood of culture', Al-Saiyad, Beirut, 17 April, No. 2059, p. 27.
47- Adonis, Interview, Al-Thawra, 1975.
48- Ibid.
49- Proceedings of the First World Conference on Muslim Education, Vol. I, No. 2, Cambridge, Macmillan 1984.

الفلسفة وأسس الثقافة
فى أفريقيا

ر.ج. نجوروجى
أستاذ الفلسفة بجامعة كنياتا (كينيا)

هذا البحث يتناول العلاقة بين "خلق الإنسان لثقافته وميله إلى موضعتها"، كما يتناول فحص طرفيْ هذه العلاقة بين الثقافات وعلى الأخص فى أفريقيا[*].

نبدأ بالطرف الأول وهو "خلق الانسان لثقافته". وهو غالباً ما يرد فى الدراسات الثقافية، ولكن نتائجه الخصبة موضع تجاهل. ومن شأن هذا التجاهل أن يحيل العبارة المشار إليها إلى مجرد شعار أجوف. أما الطرف الآخر وهو موضعة الإنسان للثقافة التى هى من خلقه فمن الصعب القول أنه موضع اعتراض شائع فى الدرسات الثقافية. ومع ذلك فثمة نتائج بعيدة الأثر تنعكس على العلاقات بين الثقافات. إن هذا الطرف يدلنا على الأسلوب الدوجماطيقى المتزمت الذى يمارسه الإداريون الاستعماريون والارساليات المسيحية لإدخال الثقافة الغربية (السياسة والاقتصاد والدين) فى إفريقيا. وسنشير إلى هؤلاء ومَنْ على شاكلتهم بأنهم "ناقلو الثقافة".

إن سلوك ناقلى الثقافة يشير إلى أن الإنسان بعد خلقه للثقافة يعطيها وضعاً "موضوعياً" كما لو كانت الثقافة، فى عرف الواقعية الساذجة، "موجودة فى الواقع" من غير أية ملامح "ذاتية". قد يقال إن

الثقافة التى ينشرها "ناقلو الثقافة" قد تحولت إلى مؤسسة واكتسبت وضعاً تاريخياً، وأن جذورها "الذاتية" أصبحت فى طى النسيان. وإذا كان ذلك كذلك فمعنى ذلك أن ناقلى الثقافة قد ينظر إليهم على أنهم ضحايا العملية الاجتماعية التى مارسوها من غير أن يكون لديهم بصيرة بالوضع الذاتى للأفكار وأنماط السلوك التى اتسمت بطابع إجتماعى.

وفى بحثنا هذا نحن نتجاوز الجانب الإجتماعى للثقافة ونتجه إلى الجماعة المسئولة عن بزوغ الأفكار وأنماط السلوك التى يموضعها الآخرون. ولهذا فإن الثقافة سواء كانت فى العلم أو فى الفلسفة أو فى الدين ينبغى أن ينظر إليها على أنها من صنع الانسان، أى من ذاتيته. ومن حيث أنها من صنع "ذات" فثمة إمكان للخطأ. وقد تجسد هذا الامكان فى تاريخ العلم واللاهوت. ولهذا يمكن التساؤل عما إذا كان ما تسميه بعض الأديان "وحياً" هو من صنع الإنسان. وما هو بيّن هنا هو أن الكلمات المرتبطة بـ "الوحى" إنما هى منطوق إنسانى. أما إذا قيل إن ثمة شيئاً مجاوزاً للإنسان فى الوحى فذلك متوقف على الفضاء التصورى للإنسان فيما إذا كان يسمح بهذا الذى هو مجاوز للانسان والذى نقول عنه أحياناً إنه "الروح" أو "الله".

وفى تقديرنا أن المسالة الجوهرية لا تكمن فيما إذا كان الوحى قائماً فى "الفضاء التصورى" للناس أو فى "الفضاءات". فمما لاشك فيه أن الفضاءات التصورية المتنوعة يمكن أن تقبل "الوحى" ولكن الطريقة التى يفهم بها "الوحى" إنما هى محكومة بذلك الفضاء. مثال

ذلك: إن التجريبي في إمكانه قبول "الوحي". ولكن في إطار فضائه التصوري فإن "الوحي" قد يكتسب دلالات خالية مما هو فائق للطبيعة إذ هو يصفه بألفاظ طبيعية. والهيجلي العقلاني قد يرى الوحي من حيث هو لحظة من لحظات تدخل المطلق في التاريخ. صحيح أن هذه الترجمة الهيجلية للوحي يصعب معها وضع ما تسميه الأديان "الوحي" في أية مقولة من المقولات، لأنه يمكن التدليل على أن الاكتشاف العلمي هو شكل من أشكال "الوحي" ، ولحظة من لحظات التجلي الذاتي للمطلق.

ثم إن المسألة الجوهرية هنا ليست فيما إذا كان الوحي قائماً في القضاءات التصورية للناس، وفي المعنى الذي يكتسبه من جراء وجوده في هذه القضاءات، وإنما المسألة الجوهرية تكمن فيما إذا كان الانسان يفهم "الوحي" بألفاظ طبيعية أو ميتافزيقية أو فائقة للطبيعة. إن الإنسان، في نهاية التحليل، هو الذي يقول "هذا وحي". إن المسألة الأساسية تقوم في أن هذه العبارة يمكن أن تكون كاذبة باعتبار أنها تنبع من الذاتية الإنسانية. ولمزيد من التدليل يمكن التنويه بأننا لسنا مؤهلين لأن نطلق على شئ ما أنه وحي لمجرد أن شخصاً ما يقول ذلك، وإنما نحن "تحكم' على ما نقول عنه "وحي" وعلى ما ننكر أنه كذلك. وفي ذلك كله نحن لا نستطيع أن نتحرر من الخطأ النسبي لأي معيار نطبقه على مفهوم "الوحي".

وهذه المسائل المرتبطة بمفهوم "الوحي" ليس مجالها هذا البحث، وإنما ذكرتها لتبرير القضية القائلة بأن ناقلي الثقافة قد فسرت

نقطة هامة وهى أن هؤلاء الناقلين قد فرضوا "ذاتيتهم"، على إفريقيا وعلى بلدان أخرى فى العالم الثالث ، باسم الدين والسياسة السليمة والاقتصاد. هذه الذاتية التى ظُن أنها موضوعية قد اتضح، بفضل التفكير الفلسفى، أنها تموضع للذاتية. وهذه بصيرة فى حاجة إلى وقت لكى تتمثلها افريقيا وغيرها من البلدان. صحيح أنه قد مرت بالأفريقى لحظات موضع فيها الأبنية التى ورثها من ناقلى الثقافة. بل إنه، فى هذه اللحظات، قد اتجه إلى البحث، خارج ذاتيته، عن معايير المعرفة بل عن معايير الأحكام الخلقية والجمالية (١). وهنا نود الإشارة الى عدم تغيير المقررات الدراسية التى لا معنى لها، وإلى المحافظة على المذاهب القانونية التى تعكس ثقافة "ناقلى الثقافة"، والفلسفات الاقتصادية والسياسية التى هى فى صميمها فلسفات رأسمالية.

والآن ثمة مقاومة متصاعدة ضد تأثير هذه الثقافة. وثمة عوامل عديدة أسهمت فى هذه المقاومة. أولاً: إن الاستقلال السياسى لأفريقيا قد أفضى بالأفريقيين إلى ممارسة "الابداع" فى تسيير شئونهم وفى استعادة أصالتهم الثقافية. ثانياً: ثمة فكر عدوانى متصاعد ضد التراث الاستعمارى (٢). ثالثاً: بزوغ فلسفة نقدية فى أفريقيا تبحث عن فلسفة إجتماعية وسياسية بديلة. وقد تعلمت الفلسفة النقدية الغوص فى الذاتية الافريقية وتأسيس فلسفات جديدة للتنمية الأفريقية.

ومما هو جدير بالتنويه أن المفكرين الافريقيين وهم يبحثون عن فلسفات جديدة لم يفكروا فى عزل أنفسهم عن الآخرين أياً كانوا. ويبدو أنهم على بصيرة بأن غوصهم فى ذاتيتهم لا يعنى رفض

التأثيرات والأفكار الخارجية، بل يبدو أنهم يرون أن ما هو جوهرى ليس رفض استعارة الثقافة ولكن التأكد من أن ما يؤديه الأفريقى ينبع من ذاتيته سواء كانت حركة مبدعة أو فعل مستورد أو فعل مصدر.

فإذا ألقينا نظرة، فى هذا الإطار، على الفلسفة الإجتماعية لكوامى نكروما فى كتابه "مذهب الوعى" فإننا نلحظ أنه يمزج الماركسية بالفلسفة الأفريقية. فنكروما من الوجهة الميتافيزيقية (أى رأيه فى الوجود) مادى، إذ هو يرد جميع الموجودات إلى المادة. ومن هذه الوجهة المادية فإن نكروما ينبذ المراتب الالهية إذ نحن متساوون من حيث أصلنا المادى. وهكذا يستنبط نكروما المساواة من الميتافزيقا. والمساواة ، من الوجهة الاجتماعية، تصبح هى الاشتراكية، ولكنه يفترق عن الماركسية الشائعة فى القول بأن الكوميونات الأفريقية التقليدية تواكب الاشتراكية، وأن الطريق الأفريقى إلى الاشتراكية يتم بالإصلاح وليس بالثورة. ونيريرى زعيم تنزانيا يؤكد أن الاشتراكية لا يلزم أن نصل إليها عبر الرأسمالية على نحو ما يرى ماركس. ونيريرى ينشد تأسيس الاشتراكية عبر الأسرة لأنها فى رأيه تمثل قيمة تراثية. ولكن على الرغم من أن نيريرى يؤسس الاشتراكية على الأسرة إلا أنه منفتح على طرق أخرى لتحقيق الاشتراكية طالما أنها متجاوبة مع الواقع التنزانى. وكان لزاماً عليه أن يغوص فى النظرية الماركسية ليعرف عما إذا كان ممن الممكن تحقيقها فى تنزانيا.

أما سنجور فهو أكثر تلفيقية فى فلسفته الإجتماعية وعلى الأخص فى كتابه المعنون "عن الاشتراكية الافريقية" حيث يمزج الإنسانية الماركسية بفلسفة الأب اليسوعى تيار دى شاردان وبالكوميونات الأفريقية التقليدية.

إن ما هو مهم فى هذا العرض الموجز للمواقف الفلسفية لكل من نكروما ونيريرى وسنجور ليس مدى صدق مواقفهم، ذلك أننا لسنا منشغلين بنقد أعمالهم نقداً فلسفياً. فكل ما نريد الإشارة إليه هو أن بزوغ الذاتية فى الفلسفة لا يعنى تجاهل المفكرين الآخرين أياً كانت مكانتهم. ولذلك فإن القول بأن الإنسان يخلق الثقافة ينبغى ألا نفهمه على أن الإنسان يجب ألا يتعلم من خبرات الآخرين . ورأينا هنا أنه إذا استعار الإنسان من الآخرين فيجب أن يكون على وعى بأن ما يستعيره هو أيضاً من خلقه، وتعبير عن ذاتية معينة، وليس عن شئ موجود هناك لكى يتمثله عقلياً.

وهذا يفضى بنا إلى القول بأن من حق أفريقيا وغيرها من دول العالم الثالث أن تنحاز إلى الصور المتباينة للذاتية وتختار من بين الفلسفات والأيديولوجيات الأخرى ما يتفق وذاتيتها أثناء صياغة فلسفتها وأيديولوجيتها. وعندما تقف الشعوب الأفريقية على أرض الذاتية الصلبة فإن عليها أن تموضع الأديان والفلسفات والايديولوجيات بالمعنى الوارد سابقاً. وعندئذ لن تجد نفسها فى حاجة إلى أن تكون مسيحية أو ماركسية أو اسلامية أو رأسمالية. فثمة حاجة إلى عزلة ثقافية فى مواجهة الأديان والايديولوجيات حتى فى

مواجهة ما نطلق عليه الثقافات والأديان الافريقية التقليدية. وقد أشار فيلسوف غانا الشهير كواسى وريدو فى كتابه المعنون "الفلسفة وثقافة افريقية"(٣) إلى نقاط الضعف فى السلفية: مثال ذلك: ما هو فائق للطبيعة وما هو سلطوى. وإذا كنا نعفى تراثنا من النقد فلماذا لا نعفى الماركسية والمسيحية والاسلام والرأسمالية؟ فإذا كان علينا نحن الفلاسفة، أن ننجز مهمتنا الفلسفية ، فليس من حقنا أن نضفى القداسة على أى شئ لأن إضفاء القداسة مطلب إنسانى نابع من ذاتية معينة، ومفتوح للنقد الفلسفى.

ما هو أساس حكمنا على هذه الايديولوجيات والأديان ؟ على الأقل ثمة أساسان حيويان لابد من التنويه بهما. أولاً: أساس ابستمولوجى لفحص مطالب هذه الايديولوجيات والأديان فى إطار منطق ألفاظها، والمضمون المعرفى لهذه القضايا والتى تعبر عنه هذه الألفاظ، وتبرير ما تؤكده كل واحدة من هذه الايديولوجيات والأديان والفلسفات. ثانياً: أساس أخلاقى لمعرفة ما إذا كانت هذه الأيديولوجيات والفلسفات والأديان تنمى الحياة الخيرة للبشر الذين يعانون من الفقر المادى المهدد للوجود الشخصى لهؤلاء البشر المقيمين فى أفريقيا وفى بلدان أخرى من العالم الثالث. وفى مواجهة هذا الموقف المحزن لابد من البحث عن الفلسفة أو الديانة أو الايديولوجيات الملائمة والمؤثرة فى تنمية حياة أفضل فى هذه البلدان.

نحن فى حاجة، على الأخص، إلى فلسفة تسمح بالتغلب على ما يبدو أنه حتمية صارمة او على "الأشكال المصطنعة" على حد تعبير "الفلسفة الوجودية"، والتى يمكن أن تكون موضع تغيير. إن الفلسفة المطلوبة لابد أن تكون فلسفة أمل مدعمة بجهد متواصل لا يكل ولا يمل من أجل البحث عن موضوع هذا الأمل.

وإذا أمكن لهذه الفلسفة أن تتغلب على المشكلات المذكورة آنفاً فإنها لابد أن تنشد تعاون الدول الأفريقية برمتها من جهة، والتعاون مع بلدان العالم الثالث من جهة أخرى، لمواجهة القوى العظمى التى تود أن تطمئن إلى أن اقتصاد وسياسة وايديولوجيا العالم الثالث يسير على هواها... إننا فى حاجة إلى ثقافة إنسانية للعالم الثالث تسمح له بمنافسة القوى الأعظم تكنولوجياً وإقتصادياً، وبذلك نحقق توازناً سياسياً واقتصادياً وتكنولوجياً، فنضمن توزيعاً عادلاً للمصادر الطبيعية، ومشاركة أكثر لمتع الحياة مثل المعرفة والقيم الخلقية والجمالية، وهى المتع التى من العسير الاحساس بها فى إطار نقاط الضعف المذكورة آنفاً.

وهذه الدعوة إلى توحيد العالم الثالث تتوقف على الاعتقاد بأن التناغم العرقى والعنصرى والدينى لا يصلح أن يكون أساساً ملائماً للبقاء فى العالم الحديث. علينا أن ننسى أصولنا العرقية والعنصرية من أجل غاية مشتركة وهى العمل على بقاء النوع الإنسانى وتحسين ظروف الحياة.

REFERENCES

1- R. J., Njoroge, "The Meaning of life in the African Social Context" in Dialectics and Humanism No. 2, 1981 P. 115.

2- Okot Biteks article on "On Culture, Man and Freedom", in Philosophy and Cultures by H. Odera Oruka & D. A. Masolo (Eds.) (Bookwise Limited, 1983). This book constitutes the proceedings of 2nd. Afro-Asian Philosophy Conference, held in Nairobi in 1981.

3- Kwasi Wiredu: Philosophy and an African Culture CUP, 1980 (first chapter).

Notes

1. R. J. Njoroge, see "The meaning of life in the African Social Context" in Dialectics and Humanism No. 2, 1981 p. 115

2. See Okot p'Bitek' article on " On Culture, Man and Freedom", in *Philosophy and Cultures* by H. Odera Oruka & D. A. Masolo (Eds.) (Bookwise Limited, 1983). This book constitutes the proceedings of 2nd. Afro-Asian Philosophy Conference, held in Nairobi in 1981.

3. Kwasi Wiredu: *Philosophy and an African Culture*, CYP, 1930 (first Chapter)

R.J. Njoroge *is Professor of Philosophy, Faculty of Education, Kenyatta University, Niarobi.*

of the earth and a greater share in the better things of life such as knowledge, moral and aesthetic values which are rendered difficult to achieve by the deprivations we have mentioned.

This call for the unity of the Third World hinges on the fact that ethnic, racial or religious homogeneity can no longer be an adequate basis for s survival in the modern world. We have to forget our ethnic and racial origins for the sake of the common goal of working for the survival of man and the improvement of his living condition.

material poverty that threatens personal existence of these peoples. In the face of this deplorable situation the question can be raised regarding the appropriate philosophy, religion or ideology that can be effective in the enhancement of better life in these countries?

In particular we are in need of a philosophy that will enable us to overcome what may prima facie appear to be intractable determinisms or, in terms of existential phenomenology, 'forms of facticity' but which in reality can be changed. It must be a philosophy of hope buttressed by relevant, ceaseless and indefatigable efforts seeking the object of the hope.

This philosophy, if it is to adequately overcome the mentioned problems, must seek pan-African co-operation on the one hand and Third World collaboration on the other in the face of the politically mighty powers that try to ensure that the economy, politics and ideology of the Third World sing to their tune. We need a humanistic Third World Culture which should be in a position to compete with technologically and economically mightier counties and thus endeavor to bring about a balance of political, economic and technological power. This would ensure a more equitable share of the resources

and religion". Indeed the famous Ghanian philosopher, Kwasi Wiredu, in his book *Philosophy and an African Culture* does point out the weaknesses of traditionalism, for example , supernaturalism and authoritarianism. If we do not absolve our own traditions from subjection to critical reflection why should we spare Marxism, Christianity, Islam and Capitalism. If we, as philosophers, have to fulfill our philosophical task, we cannot consider anything to be sacrosanct for any assertion that something is sacrocant in a human claim, flowing from a certain subjectivity, and open to philosophical reflection and criticism[3].

On what grounds do we judge these ideologies, religions, etc? There are at least two vital grounds that need to be mentioned. First, there is the epistemological ground on the basis of which the claims of these ideologies and religions are examined in terms of the logic of their terms, cognitive content of the statements expressed by those terms, as well as justification of the assertions relevant to each ideology, religion or philosophy. The second ground is ethical. Here we are concerned to establish whether these ideologies, philosophies and religions promote the good life of our people who for instance in Africa and other Third World Countries, suffer a form of

We are simply indicating that the emergence of African subjectivity in Philosophy has not meant working in isolation from other thinkers elsewhere. Hence the proposition that man creates culture should not be interpreted to mean that he should not learn from the experiences of others. Our position here is that if he should borrow from others he should be deeply conscious of the fact that what he borrows is man's creation, an expression of a certain subjectivity, and not an 'object out there real' to be mentally assimilated.

This brings us to the position that it is the prerogative of Africa and other Third World countries to give allegiance to their different forms of subjectivity and choose among competing philosophies and ideologies in accordance with their own subjectivity -- while continuing to formulate new philosophies and ideologies. Standing firmly on the ground of their own subjectivity the people of Africa, unless they have objectified religions, philosophies and ideologies in the sense of the objectification that we have treated above, should be in a position to see that Africa need not be Christian, Marxist, Islamic, capitalist etc- There is need of intellectual detachment in the face of these religions and ideologies including even what we may call "traditional African culture

The social expression of this equality becomes socialism in his scheme. But then he differs from conventional Marxism by maintaining that African traditional communalism accords well with socialism and that to attain socialism in Africa, reform rather than revolution should *be the African's way. Nyerere* of Tanzania also maintains that socialism need not be attained via capitalism, a presupposition in Marx's thought. Nyerere aims at building socialism on the foundations of 'Ujamaa', (familyhood') which is seen by him to be a traditional value. Even though Nyerere bases his socialism on Ujamaa, a traditional value, it appears he has been open to other ways of achieving socialism as long as they are relevant to the Tanzanian situation, and indeed he had to delve into aspects of the Marxist theory to see whether it would work in Tanzania. Senghor is more eclectic in his social philosophy especially as it appears in his book entitled *On Socialism* where he combines Marxist humanism, the philosophy of the Jesuit priest Teilhard de Chardin and traditional African communalism.

What is vital in this brief consideration of the philosophical positions of Nkrumah, Nyerere and Senghor is not as much the question of the philosophical tenability of their positions; we are not indulging in a philosophical critique of their works.

philosophy has learnt to delve into African subjectivity and propose new philosophies for African development.

It is worth pointing out that in their question for new philosophies African thinkers have not been thinking in isolation from others elsewhere, generally speaking. They seem to intuit the idea that to delve into one's own subjectivity is not tantamount to rejecting outside influences and ideas. They seem to see that what is essential is not rejection of cultural borrowing but rather it is ensuring that what the African does flows from his own subjectivity whether it is a creative move, a borrowing act or a lending one!

In this connection if we glance at Kwame Nkrumah's social philosophy in his book entitled *Consciencism* we note that he combines Marxism with African traditionalism. Metaphysically, that is regarding his view of reality, Nkrumah upholds a materialistic thesis characterized by reduction of all that exists to matter. From this reductionism of all things to matter Nkrumah dismantles divine hierarchies and asserts we are all equal in view of our origin in matter. Thus he derives his concept of equality from metaphysics.

subjectivity, which was assumed to be objectivity, is shown by philosophical reflection to be objectivised subjectivity, an insight which may take time to be attained in Africa and elsewhere. Indeed there have been, and are, moments when the African has objectivized the structures that he has inherited from the mentioned cultural vectors. In those moments the African has tended to seek outside his own subjectivity the criteria for worthwhile knowledge and even ethical and aesthetic judgements.[1] In this connection it is worth referring to the perpetuation of irrelevant syllabuses on schools, conservation of legal systems which reflect the culture of the mentioned "cultural vectors", economic and political philosophies which are notably capitalistic etc.

There is now a growing antithetical reaction to this influence. A number of factors that have contributed to this antithesis can now be mentioned. First, the attainment of independence (political) in Africa has given the African a "feel of creativity" as they run their own affairs, occasionally trying to bring about cultural authenticity. Second, there is *increasing aggressive* literature that disparages colonial inheritance.[2] Third, there is the rise of critical philosophy in Africa that has been seeking an alternative social and political philosophy. Critical

discovery is a form of "revelation", a moment in the Absolute's self-manifestation.

Our concern here is not whether revelation *can* be within people's conceptual spaces and the meaning it acquires in such spaces . Rather, what we are anxious to establish is that whether one understands "revelation" in naturalistic or purely metaphysical (e.g. Hegelian) or in supernaturalistic terms in the final analysis it is man who says "this is revelation"- The heart of the matter is that the statement *can be false* given that it flows from human subjectivity; to "prove" this point further it is worth pointing out that we are not prepared to call anything revelation just because someone claims it is but rather we "judge " what we are to call 'revelation" and what we are to deny such description. And in so doing we cannot rule out fallibility relative to whatever criterion we may use for the application of the concept "revelation".

These considerations of the concept of "revelation" are not my main concern here. They are mentioned in order to vindicate the proposition that the cultural vectors that we have been discussing appear to have glossed over the fundamental point that they were imposing their "subjectivity" on Africa and many other Third World countries in the name of religion, sound politics, economics etc. This

possibility of fallibility has been noted and actualized, for instance, in the history of science and theology- The question can, however, be asked whether what some religions call 'revelation' is strictly the work of man. What is clear is that the words we associate with 'revelation' are uttered by man- Whether there is "more than" man in this would depend on whether a person's conceptual space would allow this "more than" man that is sometimes described in terms of *'spirits' or 'divinity'.*

The essential point in our consideration is not whether revelation can be in people's "conceptual space" or rather "spaces". There is no doubt that various conceptual spaces can accept "revelations' but *the way* that "revelation" would be understood would be determined by that space. For instance, a thoroughgoing empiricist can accept 'revelation" but within his conceptual space "revelation" would acquire non-supernaturalistic connotations it would be described in naturalistic terms. A Hegelian rationalist would perhaps see revelation as a moment *in* the Absolute's intervention in history. Of course this Hegelian version of revelation would hardly put what religions call 'revelation" in any special category, for it could be argued that even scientific

Western culture (politics, economics, religion etc.) in Africa. These administrators and missionaries, and any others who have performed a similar task, will henceforth be referred to as 'cultural vectors'.

The behaviour of these cultural vectors points to the fact that man, after creating culture can give such a culture a certain 'objective' status, as if the culture is, in the language of naive realism, "out there real" with no 'subjective' involvement. Indeed it can be argued that the culture that these cultural vectors propagated had already been institutionalized and had acquired a historical status and that its 'subjective roots' had already been forgotten. If it were to be argued this way the mentioned cultural vectors would be seen as victim of the socialization process that they had undergone without ever having an insight into the subjective status of the ideas, behaviour patterns etc. they were socialized into.

Our concern, then, is to transcend socialization or cultural conditioning and reach the individuals or group of individuals who are responsible for the ideas, behaviour patterns etc.that others objectify. Culture, therefore, whether expressed in science, philosophy or religion must be seen as the work of man, as a 'subjective' human undertaking. As 'Subjective', that is, work of a 'subject' there is room for fallibility. This

Philosophy and Foundations of Culture with Special Reference to Africa

R.J. Njoroge[*]

This article is concerned with the conjunction that 'man creates culture and tends to objectify it'. Reflecting on each one of the conjuncts we shall see the implications of the conjunction in intercultural relations with special reference to Africa and general pertinence to other countries as well.

The first conjunct, namely, that 'man creates culture' is often uttered in cultural studies but the deeper implications of this assertion tend' to be overlooked, thus creating a situation whereby the statement in question becomes a meaningless slogan. The second part of the conjunction, where man's tendency to objectify the culture he has created is asserted, can hardly be said to be a popular contention in cultural studies, yet it has far-reaching implications for intercultural relations; this pole of the conjunction gives us a clue as regards the dogmatic and uncompromising manner in which colonial administrators and Christian missionaries introduced

* This article is part of a paper presented at a Round Table on "third World at Crossroads", organized by AAPA at the World Congress of Philosophy held in Montreal in 1983, on "Philosophy and Culture".

44. Adonis, 'Poets: Be authentic to the extent of Alienation', Al-Thawra, 22 November 1975.

45. Adonis, op.cit., p. 32.

46. M. Gaber Al-Anssari, 'They differ even about the Arabhood of Culture', Al-Saiyad, Beirut 17 April, No. 2059, p. 27.

47. Adonis, Interview, Al-Thawra, 1975.

48. Ibid.

49. Proceedings of the First World Conference on Muslim Education, Vol. I, No. 2, Cambridge, Macmillan 1984.

34. Ibid., p. 146.

35. Ibid. pp. 66-67.

36. Ibid., p. 67.

37. Ibid., pp. 73-76.

38. Ibid., p. 30.

39. Ibid., p. 33.

40. Mona Abousenna, 'Absolutes and Development in Contemporary Arab Thought', Proceedings of the Second Afro-Asian Philosophy Conference on "Philosophy and Cultures", Nairobi, Bookwise Limited 1983, pp. 55-59.

41. Mona Abousenna, 'Egypt at the Crossroads', Proceedings of the Seminar on "Open-Door Policy and the Egyptian Social System" (Cairo 1984; in print).

42. Adonis, op.cit., p. 33.

43. Mourad Wahba, *Essays in Philosophical and Political* Cairo, Anglo-Egyptian Bookshop, 1978.

    Mona Abousenna, Violence and System in the English Theatre of the Seventies, Cairo, Anglo-Egyptian Bookshop 1984.

published in the weekly Egyptian magazine AlMossawar under the title 'History and Myth' in which he confirms the predominance of mythos in Arabic culture as manifested in the interpretation of history.

19. Ibid., pp. 38-39.

20. Ibid., p. 77.

21. Ibid., p. 45-46.

22 Adonis, pp. 35.

23. Ibid., p. 37.

24. Ibid., p. 39.

25. Ibid., p. 38.

26. Ibid., pp. 26-2i.

27. Ibid., p. 41.

28. Ibid. p. 41

29. Ibid. p. 41

30. Ibid., pp. 45-46

31. Ibid., p. 45.

32. Ibid., p. 53.

33. Ibid. p. 66

Comparative Drama, Cairo, America University Press 1984, pp. 89-100.

7. Ibid.

8. Anthony Burgess, English Literature, London, Longman 197S, p. 45.

9. Bultmann, Essays - Philosophical and Theological, trans. J. Greig, London, SCM Press 1955, pp. 234-236.

10. Heidegger, Unterwegs Zur Sprache, Pfullingen, Nesku 1959, p. 96.

11. Adonis (Ali Ahmed Saiid), Permanence and Change, Vol. I (The Origins), Beirut, Dar al-Awda 1974; Taha Hussein, On Pre-Islamic Poetry, Cairo, Dal al-Kottob 1926.

12. T. Hussein, pp. 11-12

13. Ibic, p. 16

14. Ibid, p. 35

15. Ibid, p. 36

16. Ibid p. 37

17. Ibid., p. 46.

18. This feature is confirmed by recent articles written by the famous thinker and critic Louis Awad and

REFERENCES

1. F. Engels, The Part Played by Labour in the Transition from Ape to Man, Moscow 1952.

2. E. B. Tylor, Anthropology, London, Macmillan 1904, pp. 133-134.

3. Lee Benjamin Whorf, Language, Truth and Reality.

4. Walter Benjamin, 'The Task of the Translator', Illuminations, ed. Hanna Arendt, New York, Harcourt Brace and World 1968, p. 7.

5. This is particularly demonstrated by the patriarchal nature of language which is influenced by man's most basic ideas about human nature and about man's relation to the universe and his role In society. For example, the words "spinster" and "bachelor" both refer to the state of being unmarried. However, "spinster" being applied only to women evokes the idea of being rejected and unwanted, while the word "bachelor" marks physical and social attraction. Dale Spender, Men Made Language, London, Routledge & Kegan Paul 1983.

6. Mona Abousenna, 'Drama from Mythos to Logos', Proceedings of the International Conference in

both. b) "Acquired knowledge" including social, natural and applied science susceptible to quantitative growth and multiplication, limited variations and cross-cultural borrowings as long as consistency with the Shari'ah as the source of values is maintained. There must be a core knowledge drawn from both with major emphasis on the first, specially on the Shari'ah which must be made obligatory to all Muslims at all levels of the educational system from the highest to the lowest, graduated to conform to the standards of each level. This, along with the compulsory teaching of Arabic should form the major section of the core curriculum. These two alone can sustain Islamic civilisation and preserve the identity of the Muslims. [49]

Arab movement of enlightenment that carries out hermeneutical studies within the fields of religion, language and literature. Such a movement, particularly within the field of literary criticism, could lead to the development of Arabic culture.

Finally, a crucial question remains: Is there any possibility of such a movement occuring in the future? In answer- and to confirm my point of view put forward in the foregoing pages - I would like to quote some of the recommendations of the First World Conference on Muslim Education held in Mecca in 1977:

> The ultimate aim of Muslim education lies in the realization of complete submission to Allah on the level of the individual, the community and humanity at large. In order to achieve the ultimate aims and objectives of education, knowledge must be classified into the following two categories:
>
> a) Given "perennial knowledge" or the Divine revelation presented in the Quran and Sunna and all that can be derived from them with emphasis on the Arabic language as the key to the understanding of

This is again confirmed by Adonis in another article which reads as follows: "The poet, when composing a poem, proceeds from a state of enchantment which is illogical, irrational and unintellectual."[47] However, in the same article Adonis advises the revolutionary vanguard to criticize mythical thinking which is an obstacle hindering the development of revolutionary consciousness because it "helps in the reinforcement and continuation of past culture".[48] This almost schizoid contradiction between the first and second statement reveals the personal conflict within Adonis the poet, on the one hand, and the critic and political thinker, on the other.

Anyhow, despite the foregoing critique, one cannot deny the intellectual courage with which Adonis conducts his critical investigation to unravel the roots of backwardness and stagnation in Arabic culture.

This attempt, in its own right, is a highly important one and is highly required for the spreading of the critical tendency within Arabic traditionalist culture in order to promote its development into trends instead of being limited to individuals. Such critical studies help in shedding light on the nature of Arabic culture and in the long run could produce an

Arabic culture and literature because change grows empirically out of a changing society.[45] Adonis's insistence on experience and practice as the only criteria to realize change reveals a non-dialectical view, as it separates practice from theory - whereas thought is influenced by practice and vice versa. Moreover, such a view contradicts his own diagnosis of Arabic society as being predominantly permanent, i.e. against change.

On the other hand, there is yet another, probably more essential reason for Adonis's advocacy of tradition and authenticity and his abstinence from venturing any futuristic view of change. I mean his Arabic cultural and mental structures (bias), or his unequivocal, ethnic belonging to Arabic tradition. In his more recent articles and interviews Adonis apologetically declares his return to his absolutely Arab roots and his belonging to Arabic culture.[46] He, thus, negates any possibility of a cultural dialogue between Arabic and Western cultures based on the principle of a mutually creative, critical assimilation. By glorifying Arabic culture and literature, in isolation from world literature and culture, he absolutizes Arabic culture. By absolutization he belittles logos.

culture does not possess the tools of its own development.

One might ask: How can we account for the contradictions in Adonis's arguments?

In my opinion, these contradictions can be approached by the method Adonis employs, namely by the phenomenological method. This method depends on the description of phenomena after isolating them from the field within which they emerged. This method also rejects dialectical contradictions and acknowledges only formal logic based on the principle of non-contradiction. Therefore, Adonis falls into illegitimate contradictions, such as the contradiction between developing language from within and from outside Arabic tradition, and the contradiction between Arabic and European poetry.

This method is also responsible for Adonis's negation of any futuristic view. He writes: "My study is a plan to describe Arabic culture as it is in its permanence and change, with the purpose of understanding it in order to change it as it should be. However, it is not my intention to put forward a method of change or to propagate a futuristic view of

context. Authenticity, on the other hand, is a term often used in developing countries, referring to their national identity. As a reaction to imperialism, national liberation movements identify their policy of de-colonization with that of de-westernization that has separated these countries from their traditional cultural roots. This dichotomy between East and West isolates Arabic culture from human civilization and cuts it off from its universal roots.

In one of his articles, Adonis says that the Arab poet could create what contradicts, in content and form, a the poetry of his ancestors, and still remain Arabic.[44] That is, he could be influenced by poets from a different culture (for example, Europe) and still continue to preserve his own culture, which is expressed in his own language (Arabic). This proves that Adonis regards language as a mere receptacle and not an integrated style of thought and life. For, as long as Arabic language, as Adonis himself admits, is predominantly permanent and stagnant, it is highly difficult and improbable for such a culture to assimilate the poetry produced by another culture characterized by change and dynamism. Any attempt to develop the language through tradition (i.e. permanence) will be doomed to failure because such a

into a formal one. Such a non-dialectical thought appears in his assumption of the irreconcilability of opposition between the development of Arabic language and culture from within, i.e. by means of authenticity, and from the outside, i.e. by tools of the modern age or, more strictly speaking, modernity.

The relation between authenticity and modernity is characterized by a contradiction of unity and opposition, as authenticity, by time, is turned into tradition. Therefore, to assume that the unity between them is irreconcilable, is to cancel dialectic.

This raises the problem of authenticity and modernization, which has been troubling Arab intellectuals for almost a century. The first contact with the West produced an acute cultural crisis based on a contradiction between a desired communication with the West and an actual separation. This insoluble contradiction, which goes back to the eighteenth century, produced the famous dichotomy known in the circles of Arab intellectuals as the problem of authenticity and modernization. This relation between the two concepts is problematic, for it implies an inherent contradiction arising from the wish to become modern without losing one's identity. In this sense, identity is seen in a past rather than in a future

structures. Adonis insists that this destruction should not and cannot be attempted with a tool outside Arabic tradition; it must be done with a tool from within Arabic culture. Such a destruction should not relate to a past other than that of the Arabs, or to any tradition other than Arabic tradition. However he adds, the attitude toward tradition should be determined in terms of change, and the elements of tradition should become parts of the future.[42]

The contradiction here is twofold: first, Adonis equates change and destruction. In this sense, he stops at the level of negation and does not surpass it to the negation of negation. He rejects the traditionalist ideology of permanence, but is unable and unwilling to surpass it to a futuristic alternative ideology of change. In other words, he stops at the level of destruction, or "de-ism , and does not surpass it to that of reconstruction, or "re-ism". [43] Secondly, by insisting on authenticity alone as a major factor in the development of Arabic culture and language, Adonis negates the concept of dialectic which he himself advocates.

The second contradiction is that Adonis's idea about the destruction of tradition turns the essentially dialectical relation between tradition and authenticity

making is the outcome of the negation of change and innovation on the pretence of preserving the authentic identity which lies in the past. The result is maintaining the consumer-producer relation between the Arabs and the West. Moreover, the acceptance of Western technology and the rejection of the cultural values attached to that technology, point to the Arabs' concept of modern culture. This attitude reduces culture to technology, which means de-ideologization of technology and emptying technology from its cultural content. Hence, the West provides Arab societies with technological gadgets after removing the cultural values inherent in them.[41] In this way, any possibility of a genuine cultural, creative assimilation is prevented, and the consumer-producer relation between the Arabs and the West is preserved in an ever-growing state of tension. This tension, leading to all kinds of crises, makes the Arab-West relation one of confrontation, despite the apparent harmony. For, while the Arabs accept economic dependence on the West, they reject the idea of establishing a genuine cultural dialogue with it.

When advocating liberation from traditionalism, Adonis falls into a number of contradictions: the first one has to do with what he calls the destruction of tradition, or the elimination of old, traditionalist

Adonis's, phenomenological method and his diagnostic approach to the problem of permanence and change show that Arabic culture has been isolated from their cultural roots, and instead of representing evolution they fell into a kind of involution by becoming stagnant and stopping at the level of one specific stage of progress, namely, that of Arab bedouinism and tribalism. In this way, Arabic culture has been separated from labour and experience which are the result of direct contact with nature. The concept of acquisition (Kasb) in Arabic culture conceives of labour not as production in the sense of transformation of nature, but stops at the level of consumption of nature as a divine endowment. The Arab accepts modern Western civilizational products, but rejects the rational principles that invented these achievements. Real modernity, however, lies in the act of creativity and not in the products in themselves.[40] The Arab, thus, rejects real modernity, which is equivalent to rejecting doubt, experimentation, and unconditioned freedom of research, and the adventurous spirit of discovering the unknown.

It is observed rightly that the Arabs are not engaged in technological production, which means that the making of machines, as distinct from their use, remains alien. This annihilation of the process of

Finally Adonis finds the antidote for the predominance of permanence in Arabic culture in liberation from *salafia* (traditionalism) and in abolition of the sacredness of the past which should be studied as a part of human experience and human knowledge. Besides, man should be considered as a creative being, not just a preserver or memory of tradition:[39] a conclusion very similar to the one reached by Taha Hussein.

As has already been demonstrated in the aforegoing, the development of language can happen only through the complete control of language - so long as the origin of language coincides with the origin of civilization. The control of language comes out of man's ability to control the outside world, the natural and the social. The more man is unable to control the outside world, the weaker becomes his ability to control language.

Now the question is:

What kind of remedy does Adonis propose to achieve such a control over language?

or a decorated image of meaning. Adonis maintains that this feature manifests itself in the Arab's preference for oral, verbal rhetoric because it is nearest to the imitation of divine utterance or revelation. Written language is simply utterance temporalized; it is the faint shadow of utterance. Although the function of poetry changed after Islam, its form did not change. This is again confirmed by the separation of speech from meaning, or form from content, which makes poetic expression a kind of identification between old speech and meaning. This meaning is the truth, that is, Islam and its values. This explains why the Arabs look upon pre-Islamic poetry and language from a religious perspective. That is because the miracle of the Quran depends on pre-Islamic miracle. When the Quran challenged pre-Islamic poetry it did so in the sense of being perfect, the ideal of rhetoric. Hence, it acquired a religious dimension and made the Arab's consciousness of his past and culture as a religious one, to which he has to adapt. Since the expression of truth is clear, and truth is logical and rational, therefore imagination should be avoided because it is a state between sensations and reason, which does not lead to definite knowledge, but rather to doubt.[38]

are everlastingly new and more perfect than any novel attempt.

4) The jurist *(fiqhi)* has become the symbol of Arabic culture, and Arabic thought has become juristic. Any juristic thought, by nature, is necessarily traditionary *(naqli).* Such a juristic view has been applied to poetry. As language has sacred, ultimate origins which have been realized in the ideal model of the Quran, in the Prophet's life and in that of the Caliphs, poetry also has ultimate origins, which are almost sacred and are realized in their ideal form in *djahilia* and at the beginning of Islam.

5) Arabic thought became normative, which measures the present and the future by the standards of the past, irrespective of experience and evolution, to the extent that the present and the future are considered symbols of decadence and backwardness.[37]

This gave rise to a major feature of the Arab personality, which manifests itself on the level of linguistic expression, namely, separation of meaning from speech. This is expressed by the belief that meaning is prior to speech, speech being only a form

linguistic interpretation of religious texts can only be confined to the verbal level (as opposed to that of philosophy), i.e. to the domain of words rather than that of ideas.

Adonis concludes that the complete identification of religion, language and poetry, being a predominant feature in traditionalist Arabic culture, led to the following results:

1) Separation of language from meaning, i.e. separation of form and content. Hence, the forms of expression in poetic tradition are complete and should be imitated, being the origins.

2) Poetry is not creation; it is craftsmanship. The poet does not invent new forms but recalls or reproduces the original forms in their original language.

3) Poetic tradition, like the tradition of revelation, is old. In it perfection has been obtained once and for all. This means that in poetry perfection lies neither in the present nor in the future but in the past, which means absolute negation of the possibility of creativity or even innovation. Hence, it is no longer a problem of the old versus the new, but the question of the permanent origins which

we proclaim the subjugation of revelation to the logic of thought or philosophy, it means that we accept that revelation is liable to change. This, in turn, could lead to the elimination of revelation. Moreover, revelation is the last word, while in philosophy there is no last word. Furthermore, subjecting revelation to philosophy means equating God's words with those of man.[36]

This explains the difference between Christian theology and what is known as the "science of kalam" in Islamic jurisprudence (*fiqh*). Kalam deals with the divine traits of the word (parole), by means of discussions concerning God and the things related to God. (It is also mentioned as the "science of *tawhid*" [divine unicity], and also known as the "science of discourse"; it might as well be called "Islamic theology".) In Christianity, theology emerged as a science in the context of philosophy, i.e. rational, logical interpretation of religious dogma with the purpose of investigating man's knowledge of the attributes of God. Whereas Christian theology is basically illuminatory, besides being apologetic, the unique function of kalam is the apologetic. Due to the predominantly verbal nature of Islamic culture, the 'science of kalam" emerged and developed within the strict bounds of verbal interpretation. Therefore, any

falsehood into truth and vice into virtue. This means, however, that the impact of magic on poetry is latent and can only be revealed by God's will. Therefore, the Quran is not poetry, and after Islam poetry was related to religious values and became a tool in the service of religion. This new function of poetry after Islam is mentioned in the Quran and in the Prophet's sayings.[34]

Here a major question arises:

If interpretation is rejected, what are the possibilities of introducing hermeneutics into Arabic language and literature?

Adonis, in his descriptive approach, gives an indirect answer. He refers to the etymology of religion as "Religion is language". This total identification of religion with language means that religion is eternal revelation. This literary attitude originates from a religious attitude established by the traditionalist trend.[35]

Adonis states that hermeneutics, or the interpretation of sacred texts, is almost impossible in Arabic culture. For religion is eternal revelation, whereas thought or philosophy is a human artifice; if

one of the traditionalists, said: "Only a prophet can understand the language of the Arabs."[32]

In poetry, the poet reproduces what is imprinted on the nation's mind and taste. In other words, poetry is the reproduction of the collective memory or collective unconscious, and the more authentic the poet's reproduction, the more poetic it is. The nation's mind and taste are ethical factors; therefore, praise (i.e. good morals) and invective (bad morals) are the predominant themes in Arabic poetry.

Consequently, poetry - on the level of theory - means following the model of the ancients. On the level of practice, it is connected with values inherited from the ancients who constitute the authority. Such an authority is the symbol of safeguarding and preserving these values. On the level of expression, poetry is the unification of the name and the named. Hence, poetry, like religion, becomes identical with truth.[33]

Further on, Adonis tells us that the meaning of "poet" in the Quran is equivalent to the insane, the magician, the priest, and Satan. This correlation, Adonis explains, implies that poetry does not speak about the truth. It is the work of the devil, who turns

The idea of traditionalist jurisprudence (*fiqh*), according to which man is unable to"create his own acts, has an equivalent in the literary traditionalist trend (concerning language and poetry). Poetry is also the acquisition of what has been originally founded, and the poet is unable to surpass the origins.

The absolute call for blind imitation of sacred origins means an equally absolute and dogmatic rejection of interpretation. Hence, traditionalism or salafia is inevitably against interpretation, as the latter means doubt, and skeptical talk about God's qualities is inadmissible. A man who interprets a Quranic version in a way that contradicts God's intention commits an unpardonable sin, as such an attitude reveals the position of the Prophet's opponents.[31]

This dogmatic attitude appears most clearly in relation to poetry and language. Adonis tells us that traditionalists maintain that Arabic poetry is a unique, unmatchable phenomenon in history. They also think that what is said about the poetry of other peoples does not apply to Arabic poetry. Therefore, it is restricted only to the Arabs. It is also believed that Arabic language is superior to all other languages. Others claim that Arabic language is like Allah, whom no human can fully understand because, as Ibn Faris,

falsehood."[29] He also propagated the famous saying: "Logic is heresy."

The rejection of creativity derives directly from the traditionalist notion of acquisition (*al-Kasb*). Al-Ghazali writes: "People's (God's slaves') acts are added to God's acts who initiated them by creation, and which man received by acquisition (Kasb) to be rewarded for his obedience (i.e. carrying out Allah's imperatives) and punished for his disobedience. Man's (slave's) ability exists only while performing the act, not before, during which Allah bestows upon him the ability called 'acquisition'. Hence, man does not act, and, therefore, it would not be correct to say that man creates, since the acts of creation belong only to God, who created men and their acts."[30]

With respect to acts, the concept of acquisition (*Kasb*) on the literary level corresponds to the concept of creativity, in the sense of imitation (*taqlid*), or copying tradition. It is acquisition that has already been accomplished. Therefore, the idea that the poet's role is restricted to linguistic formulation goes back to the restriction of creativity to God alone. Since language construction is God's absolute, divine ability, the poet's role is restricted to formal structure.

kind of dissent and was given the derogatory name 'inven-tion' (bid'a) to denote heresy. Moreover, inventors were called heretics, and the prominent ones among them were fought against either by being discredited and cursed, or by imprisonment and assassination.Finally, any crea-tive trend was suppressed. [26]

The rejection of invention is centered around the dogma as the major imperative for the preservation of the origins. This is expressed by the Caliph Omar Ibn El-Khattab, who defined the origins as: "Everything must be measured according to its proximity to God and its similarity to Truth."[27] This statement is further elaborated by the leader of traditionalists, Imam El-Shafi'i: "Only the Book (Quran) and Sunna (the Prophet's sayings and acts) are the Truth, and anything else is hallucination."[28] This is again confirmed by Ibn-Taimia, a leading traditionalist thinker and the theoretician of the present Islamic fundamentalist groups in the Arab world: "Anything that opposes the Book (Quran) and Sunna is absolute

not change in such a way so as to make the present different from the past. Change is accepted only insofar as it does not deviate from the origins. It has to correspond to the past, to imitate an a priori model. Change, in this sense, is growth of permanence; it is imitation and not innovation. Rejection of change implies degradation of innovation. The new opposes the old (the origins) and is, therefore, false and transient. Consequently, culture is necessarily repetitive, that is, repetition of memories and customs. Memory is the basis of time, and customs are concretization of memories. Memory represents the absolute, or heaven, and customs represent the relative, or earth. The subordination of customs to memory is a symbol of the subordination of earth to heaven. If customs are a transient present, memory is a past entity, that what the present turns into past.

In this sense, memory is the opposite of creativity. This is confirmed by the cultural significance of the etymology of the word "invention" (*bid'a*). Adonis remarks:

> Change has never been admitted into the Arab social structure to develop and transform society. On the contrary, change was regarded by the prevailing sectors as a

Such attitude conceives of time not as a continuum, but as disconnected and discontinuous moments, or as fragments of minutes. Place also becomes a combination of disconnected points. Like time, place is a means of reminding man that life on earth is transient and a fragile bridge leading to heaven, where absolutely divine existence is encountered. The concept of causality is negated, as God alone is active, and man is only the object of His acts. In other words, man is an acquirer or an 'acquisitive being' who has no will of his own, but derives it from God's will. Man does not participate in discovering the unknown, but receives or acquires it by the will and act of God.[25]

In this sense, Arab traditionalist society seeks and finds its roots in revelation, and is inevitably tied up with the permanent and everlasting, i.e. God, rather than with the changing and transient, i.e. man. For change means incompleteness and, therefore, lies outside historical motion. Therefore, creativity and re-evaluation and innovation are deviations from the origins.

Hence, change has acquired a negative connotation, that is, deviation from permanence. Cultural values, and the whole of Arabic culture, do

language" is whole, complete and permanent, to which human reason is committed. . Nature represents possibility, change and relativity, while "revelation-language" is necessity, permanence and absoluteness. The return to authenticity is a return to "revelation language", that is, to permanence. [23]

This gives rise to the problem of time in Islamic culture or, as Adonis calls it, "revelatory time,' which is characterized by permanence and stability. Unlike Greek time (*cronos*), which creates and annihilates everything it creates, revelatory time (lies outside such motion of birth and death, or the motion of change and becoming. Revelatory time is eternal. Therefore, it turns the future into past. Hence, "prophetic time" creates the optical illusion which makes the past appear as the future, and the future as the past. It restores man into the past and places the past into the future. Hence, the future becomes a form of the past. Man, therefore, moves and thinks within a past time that is a priori to his personal experience. The present. or real time, is just a fleeting occasion for reminding man of eternity. Hence, time negates man's life and his subjectivity. This is expressed by Al-Ghazali's words: "Life is a farm for the next world."[24]

> ultimate, must also be the beginning, or the emanation, since it negates all that preceded it, that is, all that contradicts it and establishes the origins. In this sense, djahilia precedes Islam only formally (i.e. historically), while Islam precedes it essentially. Therefore, Islam is the origin and frame of reference, according to which anything and everything is identified and interpreted because from it everything emanates.[22]

Thus Adonis concludes that Arabic culture, in its totality, is religious and dogmatic and, therefore, rejects creativity. He also relates the dogmatic character of Arabic language to the problem of the creation of the Quran. The problem of the creation of the Quran, Adonis contends, transformed language from the natural level to that of revelation. Pre-Islamic language is natural language, whereas the language of the Quran is not. Therefore, Arabic language, beginning with the Quran, has been separated from natural language and has been connected with divine revelation. Thus, it broke away from human reason. Hence, there emerged a contradiction between language and nature. While nature is ever- changing and renewable, "revelation-

responsible for the present situation in Arabic culture, which is characterized by a crisis in creativity.

Adonis explains, in an illuminating passage, the reasons for the belief in the precedence of Islam over djahilia (paganism) in the view of Arab traditionalists. He claims that this belief proceeds directly from the nature of the dogma itself and not, as Hussein mistakenly thinks, naivety, which is the only explanation he could find for the absolute acceptance of the validity of pre-Islamic poetry. According to Adonis:

> Islam came as institutionalization of a new world utopia and a new system... However, the origin of Arabic culture is twofold: pagan (pre-Islamic or djahili), and Islamic. Since Islam is the end or culmination of the Arabic (i.e. human) utopia of the world and the cosmos, therefore, the beginning has been interpreted within the context of Islam. In this way, the end was turned into the beginning. For what is the end, or the

Adonis

of Arab intellectuals as a taboo. The printing of the second version is sufficient evidence and a clear indication of the failure of the author's view of the future. Besides, the present, ever-widening and widely spreading phenomenon of Islamic fundamentalism, in every area of social life in the Arab world, provides a clear historical evidence for the predominance of mythos over logos in present-day Arabic culture.

The historical distance between Taha Hussein's *On PreIslamic Poetry* (1926) and Adonis's *Permanence and Change* (1974) provides a unique opportunity of indirect criticism. In other words, the later work is an indirect critique of the earlier one in that it reveals its shortcomings and provides a scientific explanation of the earlier, abortive attempt made by Hussein to apply a scientific, rational method in understanding and interpreting Arabic culture and language. While Hussein, in his application of the Cartesian method, has reached the conclusion that the future of the Arab mind is to become Cartesian, Adonis gives a negative response to Hussein's view of the future almost fifty years later. He asserts the predominance of mythos over logos, as represented by the prevailing traditionalist trend within Arabic language and thought. By that he means the irrational, unscientific way of thinking, which he considers

In my own opinion, although Hussein adamantly advocated the application of the rational, scientific method in interpreting Arabic culture, his conception of modern Arabic culture was not completely correct. In his first book he predicted that the Arab mind would become Cartesian:

> If there is in Egypt today a group of people who support the old and others who are in favour of the new, this is because some of these people have been influenced by the European style whereas others have only assimilated a small portion of that influence or none at all. The increasing dissemination of Western science in Egypt and the tendency of individual and social efforts towards spreading Western science will eventually make our minds become Western, which will make us study the Arabic literature and history in the light of Cartesian method as the West did with the Greek and Roman literatures... The future is for Descartes' method, and not for the method of the ancients.[21]

However, actual history proved the opposite. Even today Hussein's book is regarded by the majority

hermeneutical study of Classical Arabic poetry and language. He writes as follows:

> I believe that if there is an Arabic text which is undoubtedly Arabic and is, therefore, the most trustworthy and reliable source of Arabic language, it is the Quran. The Quranic verses and words should be used to judge the authenticity of what is called Pre-Islamic poetry and not vice versa.[20]

This conclusion is significant, for two reasons: first, it means that any interpretation of the Quran is verbal; secondly, it reveals a shocking truth, namely, that the language of the Quran is human. In other words, Hussein claims that the language of the Quran is the imitation of poetry. I think that this claim is the first one in Arabic culture. However, this claim was soon aborted by the religious authority, and the author was made to write another version, which was published the following year (1926) under the new title On Pre-Islamic Literature, with modifications and an additional chapter on prose literature. In the new version he omitted the parts that cast doubt on the creation of the Quran, as well as on some religious legends, which implicitly deny their sacredness.

their minds are not purged yet of illusions and myths.[18] This means that the predominant feature in Arabic culture is mythos.

Hussein then goes on to record his observations about pre-Islamic poetry:

We have observed that Arab ulama (scholars) have used what they called Pre-Islamic poetry as a material whereby they could confirm the words of the Quran and hadith (Prophet's sayings) and their theological systems. This has been exaggeratedly done to the extent that one feels that this poetry was made to measure the Quran and hadith... One has to be extremely naive to believe ... that the words of the Quran are identical with the Arabs' eloquence.[19]

Hence, Hussein concludes that poetry after Islam was forged to be used as a political tool to prove the Arabs' power. For that purpose Arabic language specialists decided to study the Quran linguistically and to find evidence of the validity of its words and meanings, and to prove that the Quran is Arabic and identical with the Arabs' language. Therefore, they quoted some poetic verses to prove that certain words in the Quran are purely and undoubtedly Arabic. However, Hussein concludes the opposite from his

Forging poetry for reasons like that is not a unique phenomenon restricted to the Arabs alone, Hussein maintains. He proves that the literary phenomenon of poetic forgery was a common practice in ancient cultures. Poetry was forged and attributed to older poets, and people were deceived and believed in its validity: for example, the epic tales of the Iliad and Odyssey by Homer, or the history attributed to Herodot, which are now considered fairy tales and myths, but were adopted as reality by their contemporaries. This is because in European culture the mythical literary tradition, which was handed down by the ancient Roman and Greek cultures, was demythologized by modern critics who adopted the scientific method, whereby they combined history, literature, language, and philosophy, and could reduce the respective issues to their secular origins. Hence, they demythologized these formerly myths through their interpretation of language. On the other hand, we can hardly find any difference between the history of the Arabs as written by ancient historians, such as Ibn Ishak and Al-Tabari, and contemporary Arab historians. This is because contemporary Arab historians have not adopted the scientific method and

> and policies. Yet, the impact of Quraish did not surpass the boundaries of Higaz (region of Western Arabia on the Red Sea coast). After Islam, the sovereignty and authority of Quraish extended to languages and dialects and with it grew its religious and political power.[16]

He then asks another important, though hypothetical, question:

> Is it not possible that the so-called Pre-Islamic poetry (djahili), which neither represents the Arabs' life nor their mentality, religion or culture under djahilia (i.e. prior to Islam), could have been forged at a later period and attributed to them after Islam?[17]

Hussein finds a simple reply in a historical fact, namely, the habit and common practice of the Arabs during the third and fourth centuries B.C., during the Abbassid period, of using poetry for didactic and educational purposes, such as devising poetry as a confirmatory evidence in elucidating the rather difficult language of the Quran.

> When Athens dominated the rest of the Greek islands, Ionian poetry and rhyme as well as Attican prose spread, and the indigenous Greek poets followed in their poetry and prose the rules adopted in Athens and adopted Ionian language after it was polished up by Athenian dialect, i.e. they gave up their own language, dialect and poetry and adopted those of the Athenians. The Arabs did the same thing after Islam: they gave up their literary language and all specifics of their language and adopted the language of the Quran and its dialect.[15]

He goes on to give other examples from French and Egyptian poetry to prove his point of view. Later he asks the question: What about Quranic language? And he answers:

> Quranic language dominated before Islam in poetry and prose due to the authority of the tribe of Quraish in trade. This authority continued when Mecca became politically autonomous due to its resistance against foreign influences

> any clear relation between the different dialects and poetic metre practiced by Arab tribes?[13]

And he answers as follows:

> After Islam, the Arab tribes adopted in their literature another language different from their own, and other rules different from their own rules of poetry and language. That is, Islam imposed upon the Arabs one common language that is the language of the Quran and its dialect, which is the language and dialect of Quraish (the tribe from which Prophet Muhamed came and which became the ruling tribe after Islam).[14]

Then he compares this situation with early Greek poetry by giving the example of native or indigenous Greek and Ionian poetry and language:

> There are clear similar examples in old and modern languages other than the Arabic language. The indigenous poets of Greece had their poetry and rhyme schemes, while the Ionians had their own Ionian poetry and rhyme schemes.

> I intend to introduce in literature the philosophic method propagated by Descartes at the beginning of this modern age, to investigate the truth of things.
>
> It is well known to everyone that the basic rule of this method requires that the researcher give up all formerly acquired knowledge and embark upon the subject of his research with a free mind..."Let us adopt this method when we tackle our Classical Arabic literature and its history. [12]

Applying this method, Hussein sets off to compare what has been customarily recognized and referred to as "pre-Islamic poetry" (shi'r djahili) and the language of the Quran. He starts off by asking a fundamental question:

> How could the Arab poets, who came from different Arab tribes, master the meters and rhyme schemes of standard Arabic language, despite the great differences in language and dialects? ... And how can we explain the absence of

Arabic culture, is traditionalist and repetitive and marks the predominance of permanence over change through the rejection of creativity, being a cultural and religious taboo, which is an obstacle to a rational, critical interpretation of language and culture. The result of this conservatism has been the preservation of one language and a variety of dialects, rather than languages. This absolutization of language as culture, and the absence of creativity means the stagnation of culture and the impossibility of a genuine socio-cultural change.

In his unique study of Classical Arabic language and poetry, Taha Hussein, who is also surnamed "Dean of Arabic literature", reveals the secular, pagan roots of Islamic culture through a close textual analysis and interpretation of Pre-Islamic poetry, applying the Cartesian method of rational and critical investigation. The conclusion of his study is that what has been traditionally handed down and recognized as Pre-Islamic poetry is actually a later forgery written in the Islamic period.

Thaha Hussein

In the introductory chapter, entitled 'Method of Study', Hussein writes:

based on a rational and critical examination of Arabic language as culture.

The second part of this study is the application of the analysis carried out in the first part (language in relation to culture in the Arab world) from a comparative perspective that proceeds from the assumption of the unity of civilization, a unity that implies cultural diversity. In order to carry out my analytic examination I have chosen two mutually illuminating critiques of the Arabic language and poetry, which could be considered as individual daring attempts at establishing a school of hermeneutics in the field of Arabic literary studies.

In what follows, I am going to make an attempt at a close comparative analysis of *Permanence and Change* by the Lebanese thinker, poet and critic, Adonis, and *On Pre-Islamic Poetry* by the Egyptian thinker, critic and novelist Taha Hussein.[11] My purpose is to show the direct impact of both studies on the present cultural reality of Arab societies, considering language as part of one and the same cultural totality.

In his brilliant, three-volume study Adonis shows that Arabic language, being the mirror of

there is an organic unity between hermeneutics and symbolic language. For nowhere do we find a symbolic language without hermeneutics. The result is that where we do not find hermeneutics, we do not find symbolic language. In this sense, hermeneutics could be conceived of as the secularization of culture by reducing the sacred texts to their secular, i.e. cultural, origins. Such cultural analysis of language leads to the relative separation of language and culture, or to the secularization of culture by demythologizing language.

Consequently, any comparative study of European and Arabic languages implies, necessarily, the analysis of culture from the perspective of permanence and change. With regard to European languages, they evolved through hermeneutics, which was the result of the religious reformation. Hermeneutics as the interpretation of sacred languages, in Europe, led to a diversity of languages developing from the "mother language", Latin. In Arabic culture, the absence of hermeneutics led to the predominance of traditionalism and to the absolutization of language as expressed in poetry. This is due to the absence of any religious reformation, which supposedly would have been

recent times.[9] Thus, theology could be equivalent to hermeneutics provided that theology is "God-talk".

Anyhow, the goal of the school of interpretation is that a new understanding should be gained. Heidegger mentions that he came across the term "hermeneutics" for the first time when he was studying theology in a Jesuit seminary. [10] At that time he was concerned with the problem of the relation between the words of the holy scriptures and the thoughts (intended meaning) of systematic theology. Then he widened the problem into that of the relation between language and Being. But Heidegger thinks that the latter problem is linked up with the former and acknowledges that without the stimulus he had received from theology he would not have pursued his philosophical investigations.

I am favourably influenced by Bultmann's conception of hermeneutics as a process of demythologization. In this sense, religious myths are interpreted not cosmologically, but anthropologically or rather, existentially. Consequently, hermeneutics is not applied to the myth per se, but to man to whom the myth is addressed, and to the world in which man lives that is, to culture. In our hermeneutic approach to culture, language appears to be symbolic. Thus,

began in ritual and myth. In his famous definition of tragedy, Aristotle puts forward six parts that constitute tragedy, stressing that plot is the most important of them, the first principle and soul of tragedy. To borrow Aristotle's own terminology, plot, which In Greek is mythos is the "prime mover" of drama.[7] Evidence is provided by primitive ritual and sympathetic magic, and by the fact that in magical ceremonies the abstract forces of good and evil are represented by personified forces.[8]

Hence, all literature is language in a state of special use, alternating between mythos and logos, or between the super natural and the natural.

Now, as regards European and Arabic literatures, I am going to analyse comparatively what happened to them from the point of view of the alternation between mythos and logos. European literature surpassed the mythos-phase and reached the logos-phase, whereas Arabic literature had not. Our frame of reference is the uprising of hermeneutics, or the science of interpretation, in the West. Its history, from Aristotle to Schleiermacher and Dilthey, has been briefly touched upon by Bultmann whose own method of demythologizing is perhaps the most notable contribution to theological hermeneutics in

primarily, almost exclusively, as a tool for getting at the cultural ideas assumed to exist in the literature of that speech community.

This brings us to the relation between language and literature. In his pursuit to control and change nature at the dawn of civilization, man was driven by the necessity to understand, control and appropriate nature by means of two contradictory, yet complimentary, activities of the human mind, namely mythos and logos, each representing two dialectically related universes of discourse. The unifying element in these two contradictory activities is the principle of causality. In the case of mythos, the logic of causality is irrational and non-scientific, and depends rather on intuition and magic to fill in the gaps resulting from man's actual impotence to control nature. Through magic man tried to add power to the hunting weapons by inscriptions, charms, prayers or invocation of spirits. Logos, on the other hand, is represented by discursive argumentation based on premises and conclusions, where the relation between cause and effect is rational. The history of literature registers this dialectical evolution from mythos to logos.[6]

In this sense, literature corresponds to and reflects the evolution of human civilization. Tragedy

the logical positivists erred when they tended to treat language as something existing in a vacuum, as an abstraction from the discourse situation. We should reject this kind of abstraction if we consider language functionally, in its concreteness. But the discourse refers to something, to the subject-matter, and the language is again the medium through which such referring is made. Thus, language refers to something beyond itself. In this respect Walter Benjamin makes the interesting remark when he writes about the task of the translator, stating that "languages are not strangers to one another, but a priori and apart from all historical relationships, interrelated in what they want to express ".[4] Benjamin adds that this expression, at the outset, could be called pre-literary and has inevitably exercised some influence on literary creativity, not only with respect to the themes tackled, but also to the treatment of such themes. In this respect one could cite a number of key-words to verify the strict connection between language and thought in cultural praxis.[5]

The philological approach to language, used in the seventeenth-century European universities, concerns the study of the specific culture of a nation. This approach to a given language treats the latter

The English word "say" is a causative form cognate with 'sees '. So the word "say" can be traced to roots signifying 'light' so that to "say something" seems originally to have meant to 'bring into light'. The Greek *phemi* (say) is connected with *phaino* (bring to light) and so with *phos* or light. The Latin *dicere* (say) is cognate with Greek *deiknumi* and with German *zeigen*, both meaning 'show', while all three words probably go back to an old Indo-European root, *di*, signifying bright or shining. These connections with light are not confined to Indo-European verbs of saying. When we turn to the Semitic language, we are told that the common Hebrew verb *mar* (say) is connected with the idea of 'showing '.

Thus, the fundamental characteristic of saying something is that what is talked about is brought into the light. To put it in another way, what is talked about is made unhidden. But saying shows itself to be a phenomenon that constitutes a triadic relation. The person who says something, the matters about which he says it, and the person or persons to whom he says it. But we have to take into account even a fourth factor, namely, what is said, i.e. language. It is language which mediates the triadic relation.

This complex relation, thus schematized, may be conveniently called discourse-situation. That is why

that the meaning of many words have changed while their phonetic representation has remained the same. In this sense, words are not merely words, counters in some philological game. Words express ideas, and language refers to, expresses and transforms experience. It is, therefore, changing and changeable. It is also the index of the manner in which its speakers organize, through the structural-semantic system of that tongue, their experience of the world in which they live. For example, since the Greeks knew no other language worth studying it was quite normal that they assumed that there was some invariable correlation between the structure of their language and the universal forms of thought. Thus, thought and language form a unity like body and mind, or as Lee Benjamin Whorf observes: "A change in language can transform our appreciation of the cosmos."[3]

In order to elaborate this relation between language and thought, let us proceed further and ask the following question:

> What do we have in mind when we use such words as saying, talking and the like?

> rude condition, but now more and more terms had to be added for the new notions, implements, arts and offices, and relations of more highly organized society. Etymology shows how much new words are made by altering and combining old ones, carrying on old words from the old state of things to do duty to the new, stuffing their meanings, and finding in any new thought some resemblance to an old one that would serve to give it a name.[2]

Thus, in the course of the historical development of language, the meaning of words changes and the development of meaning proceeds from elementary to highly complicated forms and, eventually, not only the meaning of a word, but the very character of the reflection of life condensed in the world changes in the course of the development of thinking. In the process of further development the meaning of a word, which appeared later, may lose its connection with the original one and, thus, be infinitely distant from it or entirely new. For example, a pen was originally a feather and when steel pens were invented for the purpose of writing, the original meaning was lost in current usage. On close analysis it can be seen

> activity to each individual. In short, men in the making arrived at the point where they had something to say to each other. Necessity created the organ.[1]

Engels concludes, thus, that the characteristic difference between the troupe of monkeys and human society is the process of labour, from which and in which language originated. While the lower animals share with man the beginnings of the natural language, they hardly get beyond it. The human easily goes on to higher stages.

Now, how and why does this happen?

The difference between the natural language that does not get beyond modulated sounds produced by animals, and the human artificial language is that in the latter the word is considered to be the sign of idea.

Ideas, by time, became more complex through man's creative, productive potential to master and transform nature, and language had to keep up with this ever-widening and developing knowledge. Tylor observes that:

> ... comparatively few and plain expressions had sufficed for man's early

Language as Culture*

Mona Abousenna

Language as culture means reducing language to culture. In order to understand this kind of reduction one has to analyse language and culture.

In his invaluable pamphlet, entitled "The Part Played by Labour in the Transition from Ape to Man", Engels asserts that:

> . Mastery over nature began with the development of the hand, with labour, and widened man's horizon at every new advance... On the other hand, the development of labour necessarily helped to bring the members of society closer together by increasing cases of mutual support and joint activity, and by making clear the advantage of this joint

---

* This paper was delivered as a plenary lecture at the 16th congress of the International Federation of Modern Languages and Literatures (FILLM) held in Budapest in August 1984, on the theme "Change in Language and Literature."

In 1987, the author was nominated for the membership of the Executive Council of the International Association of Comparative Literature (AILC) and in 1988 she was elected as the first Arab scholar to that post.

Notes

Mourad Wahba (ed) Philosophy and Mass - Man, cairo, Anglo- Egyption, bookshop, 1985.

Mone Abousenna, Absolutes and Development in contenpo, Odera Oika & Masolo (ed), philosophy and Cultures, Nairobi, 1983.

programmes. There is no clear indication that the programmes are worked out between the leaders and the suffering masses and rural women and youth. This could end up as representation without consultation.

To ensure the age of reason, the women's lib movements should ensure that the *right reason* is not just for the female gender, it must be for all the oppressed and ultimately for humanity in general. The former oppressed who now wish to oppress others is a negation of the culture of right reason. Perhaps this was the pitfall of the Soviet block's Marxism blazing the banner of the dictatorship of the proletarians.

justice. And this in reality is no more than a manifestation of the dialectics of the whims of the supreme political authority.

To what extent are the authority institutions of Women's liberation an insurance for the Age of Reason and Enlightenment in Africa?

Various donors have rightly established that "woman" is a suppressed personality in Africa as elsewhere. Their calculation is that by liberating the African Woman, we shall be liberating the home, the youth, the masses and indeed the society. This is also what those who are for the age of reason hope for.

There's however, a risk that part of the women lib will turn out (unexpectedly) to have been an occasion for creating an elite dominant and dominating females who have no taste for the masses (male or female) and who prefer to entertain themselves at the high tables with the perennial male autocrats.

We wish that this will not be so, but let us take the precaution.

In Africa the programmes for gender equality and women's liberation remain a compromise between the male dominated governing elites, the donor communities and the elite women who lead such

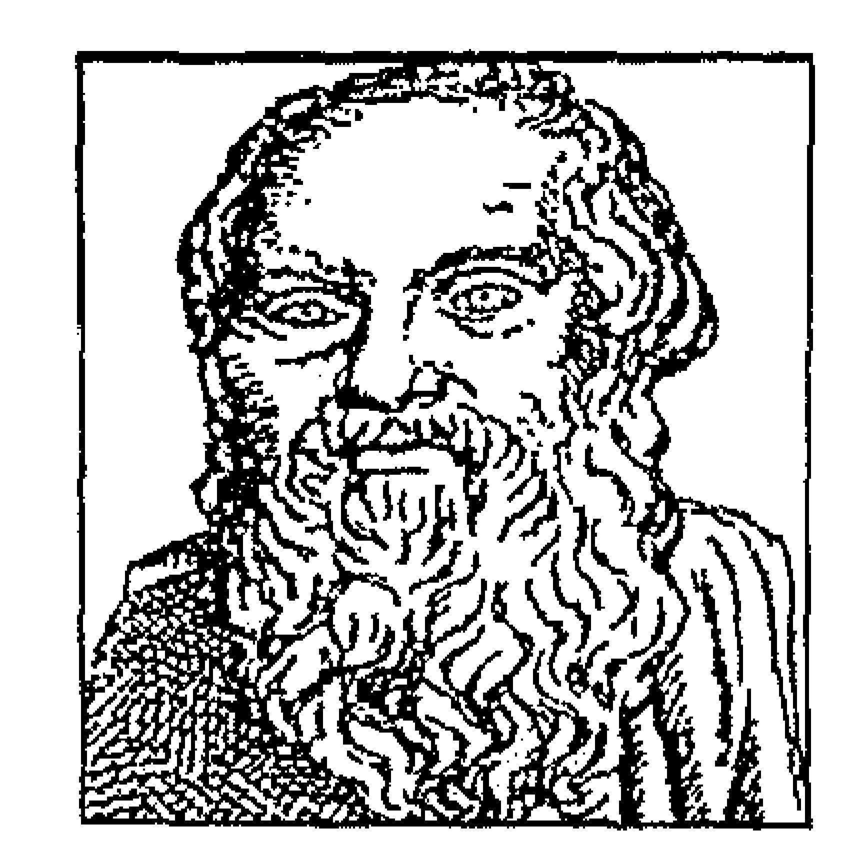
Yes, but before we reach this stage we shall need a thorough overhaul in the current political, academic and traditional cultures in Africa. The intelligentsia and the masses must enter into a dialogue. This is one way to ensure the abolition of *Official reason*, which today in Africa is the most formidable stone against enlightenment in Africa.

In her paper entitled: "Absolutes and Development in Contemporary Arab Thought" Mona Abousenna competently explains the "oppressor / oppressed dichotomy as the ruler/masses dichotomy. The ruler has absolutized himself and stolen God's identity card. He becomes a tyrant with the mask of God. The masses see no legitimacy in liberating themselves. And in this sense "the masses are doomed to be eternally trapped in the illusion, since within totalitarian systems, the prosecutor and the judge are always one and the same person". (p. 54)

Most of the leaders who pioneered Africa to independence, and the military upstarts who removed the pioneers saw themselves, as President Mobuto recently put it, as the "Patriarchs of Society".

As patriarchs they are not to be subjected to the routine rule of law. They are the embodiment of national justice, and both the constitution and the judiciary are mere functions of the national

was condemned to death there was a rupture between philosophy and the masses. He refers to this as "Rupture in History".


Socrates

"This event happened in the year 399 BC on the occasion of Socrate's condemnation to death owing to impiety, corrupting young men and denying the gods, This was the apparent cause of his death. But what was behind it? It was, according to Wahba, Socrate's endeavors to unmask the roots of the illusions of the pseudo-absolute blazing the trial for the passage to the total development of man. Socrates was trying to achieve this task within the mass-man and that is why he was dangerous" (p. 17)

Wahba finds two types of reason embedded in the *Euthyphro*_ "Official reason (for the rulers) and the "mass-reason" (for the mass culture). Nietzsche had advised higher men to depart from preaching in the market-place because it is infested with the masses who cannot but misunderstand the preaching.

In spite of all this, Wahba still returns philosophy to Socrates: "It will be Socratic in a modernized way". (p. 21)

political authority. The resident academic administrators in these institutions are merely fearful subordinates to the supreme political authority. They are appointed and dismissed at will and through radio messages, not through formal letters. They are ignorant even of their own terms and conditions of service. And they cannot even ask for clarification from the relevant bodies. They cannot do so because their own will is totally subdued by the authority and whims of those in political power and who force them to endorse and implement directives which any right reason would dismiss as absurdities.

The scholars who find themselves subjects of this sort of academic administration become demoralized. Some quit for greener patches abroad; while others stay on as demoralized subjects waiting for their death.

If opposition and Academia currently offer no hope for the Age of Reason in Africa, where else can we turn for hope? May be the masses, women, and youth could offer the hope?

The masses usually are the most authentic and enduring aspect of every nation.

But the masses are never the imitators or protectors of enlightenment. As my friend Mourad Wahba has observed, since 399 BC when Socrates

literally collapsed as states. The wiping out of any opposition resulted in national self destruction.

In Nigeria, Zaire, Algeria, Zambia, Malawi, Kenya opposition suffered irreparably in the 1980s, and even in the 1990s most of them have not found their grounds. The reality is that truth and right are with the supreme political authority, and both reason and opposition are considered evil which must be wiped out.

After about three decades of post-independence, *disenlightenment* in Africa, and the end of the Cold War a new glimmer of hope appeared on the scene: Africa was to democratize and opposition parties were receiving their legitimation. This heralded a new age of some sort of enlightenment, an age in which human authority and will are to dialogue with reason and natural law. Will this succeed? Only the future can tell, though in our continent brute action and dogmas are often stronger than reason and enlightenment.

One aspect of any nation, which is the real custodian of reason and enlightenment, is the Academia. But experience in the three decades of post-colonial Africa shows that university academic institutions which have not collapsed remain centres of learning which are run by the whims of those in

reason succeed or fail to liberate Africa after the collapse of colonialism?

In a paper which was presented to the First Afro-Asian Philosophy Conference in Cairo, in 1978, entitled "Philosophy and Humanism in Africa" I wrote:

> "In *Arid* (African Republic of Inhumanity and Death) the group that has the political power identifies itself and its power with the moral law and moral good. Truth is recognized to be nothing but the expression of the will of and interest of supreme political personality. Opposition of parties, institutions and personalities are branded as the very opposite of the truth and good of the nation. Opposition in *Arid* is treated as nothing but the incarnation of falsehood and evil. Its existence is supposed to spell doom for the Republic. It must then be wiped out; and it is indeed ruthlessly wiped out". (p.121)

These were lines read over sixteen years ago. Since then the situation worsened, culminating even in the collapse of the reality of a state in some countries: by the 1990s Liberia, Somalia, Chad, Rowanda, Burundi and to some extent, Sudan, had

World. Enlightenment, the way it came to be in 17th and 18th century Europe was not really a creation of its proponents. It was an attempt to recapture the lost philosophic glory and practice of ancient Greece.

Coming between the ancient Greece and the Enlightenment of 17th century, Averroes reformulating Aristotle postulated that Soul is not immortal while the intellect is. Averroes was for enlightenment and against all unjustifiable orthodoxies.

It is no wonder then that he was excommunicated by the religious orthodoxy of his time. A precedent of his, Algazali, wrote in the *Destruction of Philosophers* that since all truth was in the *KORAN* there was no need for speculation. IBN RUSH responded in: *Destruction of the Destruction*, that for him religion is only an allegorical form of philosophic truth, a fact which the main stream orthodox believers do not grasp.

One relevant historical question is : to what extent was or is there an age of reason (enlightenment) in Africa?

I wish to leave this question to the historians because I want to concentrate on a question which is of most immediate significance: To what extent did

intellectual mathematical reasoning was the means for establishing truth. Religious revelation became noticeable but was no longer the standard.

Enlightenment, in a political world, distinguished the natural law operating in nature as it is, as well as for persons and human society. In the first case, the law explains things as they merely are, in the second case it prescribes to humans what ought to be. But as most human beings are far from what they ought to be, enlightenment applied to politics, became critical and revolutionary.

Enlightenment in the West and East had its latest development in the Marxist revolutions. The question now is :

Would the end of Marxism (if at all) mean the death of enlightenment in the regions where Marxist revolutions took place?

It is, however, important to note that the modern alternative to Marxism i.e. free enterprise and market economy, offer a classical case of inhuman exploitation and economic anarchy. And these two cases are each or together a negation of the culture of right reason.

IBN RUSHD, or Averroes, is one of the most outstanding thinkers and scientists in the Islamic

Reason and Action in Africa

Odera Oruka

What most people know as *Enlightenment,* at least in its historical context, is the awakening which had its most dominant period in the 17th and 18th century Western thought.

This is a period which Thomas Paine termed the "Age of Reason". It was conceived that given the *right Reason* all truth is ultimately knowable. The world, it was taken, is governed by a natural law which ensures that each stage is a development of the Overall Universal progress.

The German philosopher, Leibniz (1646-1716) postulated the "Principle of Sufficient Reason": Everything has a reason why it is as it is.

Isaac Newton propounded the Law of Universal Gravitation (1686).

Enlightenment in this sense, was an era in which reason and' rational investigation became universal methods of all objective knowledge.

It was, therefore, not surprising that enlightenment would frighten religious and political orthodoxies. Natural Right Reason and Law were seen as independent of Christian religion and rigorous

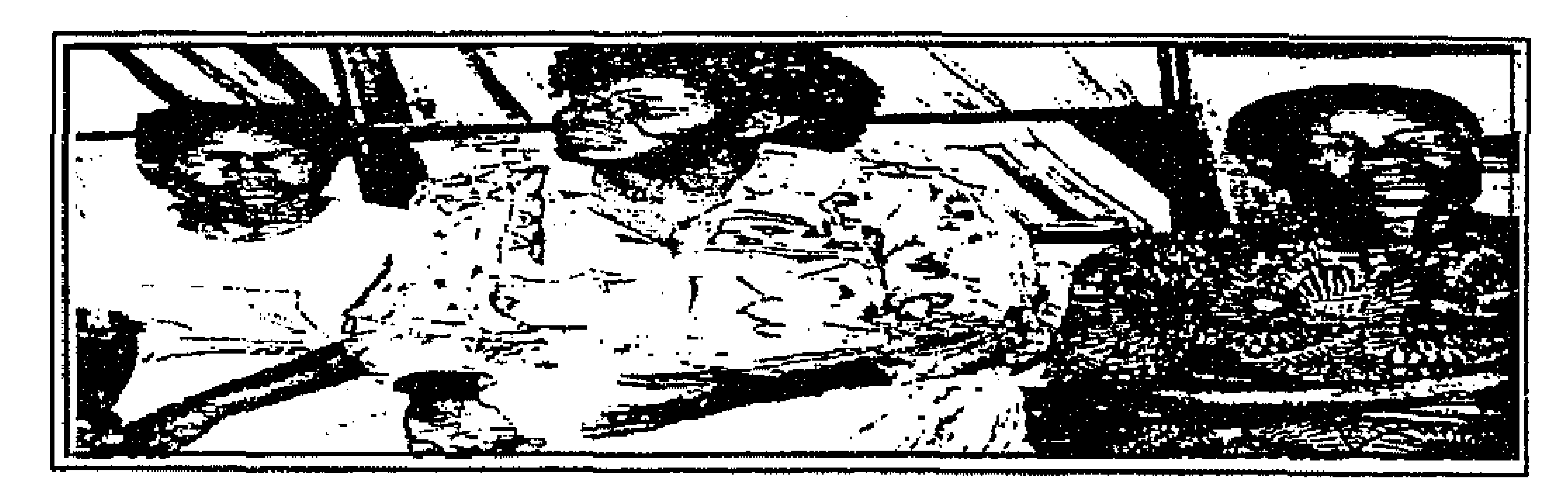
He organized the second AAPA conference in Nairobi in 1981 on the theme "Philosophy and Culture" and is editor of the proceedings.

He hosted the World Conference on Environmental and Food Security and recently organized the World Future Studies Conference in Nairobi. In 1991 he hosted Africa's First World Conference of Philosophy in Nairobi.

Among his recent books are "Philosophy and Nature and Environmental Ethics", "Punishment and Terrorism in Africa", "Trends in Contemporary Philosophy" and "Sage Philosophy".

His distinguished contributions earned him many honors. In 1989 he was selected for inclusion into the prestigious series, "Philosophers on their Own".

He is remembered for his strong support of the controversial Luo custom of wife-inheritance.



The Widow of Prof Henry Odera Mrs Olivia Oruka (centre). talks to reporters yesterday at her Nairobi West estate house. At left is her daughter. Mchieng and the Oruka's sister. Mrs Gaudenecia Agaya. Prof Oruka died in a road accident along Mbagathi Way. Nairobi. on Saturday. Mrs Oruka said there were conflicting reports about her husband's death. (Picture by PAUL WAWERU)

Farewell for ever to Henry Odera Oruka



Odera Oruka

Henry Odera Oruka, one of the founding members of AAPA, its first Secretary General and later its Vice-President, died on Saturday, December 13, 1995 in an accident along Nairobi's Mbagathi Way near Nyayo Highrise Estate. He was knocked down by a lorry and died instantly.

He is one of Africa's best known and widely read philosophers.

He was the founder and chairman of the Department of Philosophy at the University of Nairobi. He authored and co-authored over eight books and 50 articles in academic journals.

He was an M.A. graduate of Wayne State University in Michigan, U.S.A., he got his Ph. D. from University of Uppsala in Sweden.

He was until his death the chairman of the Philosophical Association of Kenya and vice-president of the Inter-African Council of Philosophy and a member of the World Federation of Philosophical Societies (FISP).

Western philosophical meeting." In this context you have excluded the Western philosophers with whom AAPA is supposed to establish a dialogue.

Thus, it is clear that you have violated the raison d' être of AAPA.

Accordingly, in my capacity as the founder of AAPA I decline to participate in your conference".

c. Philosophy and Culture Shift

On May 2-4 1996 a 5th AAPA conference was held in conjunction with the Korean Philosophical Association. The theme of the conference was "Philosophy and Culture Shift'. It was stated in the invitation that the theme means the shift in cultural paradigm, a shift from the dominance of the Western conception to some other, non-western emerging synthesis. When the founder and honorary President of AAPA (Mourad Wahba) received the invitation he immediately went into correspondence with the chairman of the organising committee, Prof. Hyo-Myung Kim Joe, protesting against the theme of the conference as follows:

" In your invitation I notice the following:

the theme of your conference, or what you refer to as the "Fifth AAPA Conference, is "Philosophy and Culture Shift". This means that the question which the conference raises is:

Which culture are you going to shift away from? Is it the Western culture or the enlightened culture which AAPA has been advocating since its first conference?

The so-called "Fifth Afro-Asian Philosophical Conference" is announced as "the first major non-

b. Averroes and his Influence : Remembering G. Hourani

On the 12th of April 1996 the international conference on "Averroes and his influence: Remembering George Hourani" was held. The conference was organized by AAPA in collaboration with the State University of New York at Buffalo where the conference took place as a follow-up conference to the First Special International Conference that was held in Cairo (December 1994) on "Ibn Rushd and Enlightenment, " organized also by AAPA. The Conference was held at the Inquiry Centre in Amherst.

The aim of the Buffalo Conference was to use the philosophy of Averroes as a bridge between the West and the Islamic world in order to avoid the would-be clash between both cultures.

There was a hot debate among the participants concerning the concept of interpretation and whether Averroes had a definite definition of this concept or not and whether this concept as conceptualized in his book "The Decisive Essay on the Continuity between Religious Law and Philosophy" could be considered as the foundation of hermeneutics as conceived by the western philosophers. The debate also tackled the issue of the possibility of considering the philosophy of Averroes as the root of Western Enlightenment.

continents: four from USA, four from Europe, two Arabs, three from Africa, four from Asia, and two from Latin America in addition to ten Egyptian participants, including the organizers. The papers and discussions highlighted the philosophical gap between Al-Ghazali and Ibn Rushd, which has been a highly significant issue in the history of Islamic civilization and continues to present a problematic until today.

On the non-academic level, the professors who did not present papers participated actively in the discussion. The Egyptians who attended and took part in the discussions exceeded fifty persons. The total number of participants, discussants and audience was about one hundred.

The main lesson to be learned for the future is the necessity of the search for issues closely related to Enlightenment, Fundamentalism, Dogmatism, Secularization, to be tackled in similar conferences.

Two proceedings were published, the English version in USA by Prometheus Books, and the Arabic version in Cairo by Third World Press.

As a result of the conference, and as one of its recommendations, Ibn Rushd and Enlightenment International Association was established. This Association held an international conference in 1996 on "Creativity and Pax Mundi," and another one in 1998 on "Teaching Philosophy".

Philosophical
News

a. The First Special International Conference on Ibn Rushd and Enlightenment

The Afro-Asian Philosophy Association (AAPA) held its Fifth Conference in Cairo from 5-8 December 1994, under the title First Special International Conference on "Ibn Rushd and Enlightenment".

The Conference was organized in collaboration with New York State University (Buffalo), and was supported by Goethe Institute and the British Council and sponsored by the League of Arab States, the Ministry of Foreign Affairs, the Ministry of Culture and the Supreme Council of Culture.

The purpose of the conference was two-fold, to spread the spirit of the Enlightenment throughout the Arab and Islamic world through the rationalist philosophy of Ibn Rushd as an antidote to religious fundamentalism, and to use this philosophy as a bridge between the Islamic world and the West, leading thus to peace and development. The other purpose was to prepare for the world celebration of Ibn Rushd's 800 anniversary in 1998.

The conference was successful by academic as well as non-academic standards. On the academic level, all the participants were highly specialized eminent philosophers and scholars from four

Notes

1- This paper was delivered at the International Seminar held in Nairobi in August, 1985. Minor alterations were made to suit this publication.

2- Kant, "What is Enlightenment?", *On History*(edit) L.E. Beck (New York: Library of the Liberal Arts, Bobbs- Merrill, 1963),p.3.

3- Marx , *German Ideology* (Moscow, 1964),p.47.

4- Ibid.

5- Henry Aiken *The Age of Ideology* (Boston, 1957), p. 185

Anyhow, it is not the purpose of this article to answer this question. I am putting this question only to draw the attention to the fact that philosophy from the beginning was not ethnic in its Weltanschauung or its value system. Socrates, for instance, was put to trial not for ethnic reasons but for denying the gods and corrupting the youth. But the hidden charge was that Socrates used to philosophize in the market-place trying to uproot the false dogmas from the mass-reason through the dialogue with others.

At this point I have nothing to say. It is up to the would-be members of the Afro-Asian Philosophy Association and its offhost, the newly formed Ibn Rushd and Enlightenment Interuatinal Association, to formulate the would-be philosophy that will emerge from their interaction with the Mass-Man who "is in search of". The reason for not ending this phrase - "in search of" - is due to my concept of 'ism', that is, the human evolution shows that man is in search of an "ism" which has to be negated by a deism for the sake of constructing a re-ism. The two continents are still, up to this day and age, in the de-ism. And this doubles the task of the Afro-Asian philosophers.

:"The real challenge for philosophy, or the survival of philosophy in a Mass-Man age, is to respond to the actual change represented by this crucial phenomenon: Mass-Man. In other words, if philosophers continue to formulate topics and tackle them in isolation from the masses and continue to address each other only in the future, the Mass-Man will replace the present elite by becoming the new intelligentsia. Accordingly, there should be a new philosophy to cope with the new "elite" who will emerge not as a minority but as a majority. Hence, it could be important to ask: how can philosophy promote the Mass-Man to be the future master of himself and his world? How can the Mass-Man's knowledge of reality be influenced by the theoretical construction of the philosophers? Could the knowledge of reality, given by the mass-man, be a philosophical task?

Now, could it be the task of African and Asian philosophers and scholars to be involved in responding to these questions?

I am aware of the fact that over the past two or three decades, the prevailing research done by Afro-Asian philosophers focused on the world views and value systems of traditional Afro-Asian societies.

But the question is: to what extent might this kind of philosophic research be considered as a crystallization of ethno-philosophies?

but to change it."[5] This statement, attributed to Marx, is utterly absurd, for it means that in order to change the world we must deny the need to understand it. However, Marx's proposition is a thesis which can be correctly understood only in the whole context of his teaching. Marx was counterposing the revolutionary interpretation of reality to the conservative interpretation. That is why we should read the Xith Thesis as announcement of a new theory of knowledge or, in other words, a revolutionary theory of reason. And this is why Lenin wrote: "Without revolutionary theory there can be no revolutionary movement." He could have written: without revolutionary reason there can be no revolutionary philosophy. But, I hope that this statement of mine does not get misunderstood on the pretence that having a revolutionary reason or a revolutionary philosophy is sufficient to transform reality. It is neither the one nor the other, but both in an organic unity with the consciousness of the mass-man. And this was the pivotal idea behind the Fifth International Philosophy Conference that I organized in Cairo in November 1983 under the title: "Philosophy and the Mass-Man". And here I would like to quote a few phrases from my conference call



Karl Marx

Kant could have completely surpassed Descartes, Locke and Hume if he had developed the constructive character of reason. Instead he was only satisfied with this character at the start and not throughout the whole system.



Kant

And this defeat is due to the priori forms of sensibility and understanding which are limited to organizing a phenomenal reality. But in spite of this defeat, it could be stated that Kant has been the forerunner of my definition of reason as the faculty of practico-transcendental interpretation.

Then came Marx and elaborated the epistemological and sociological consequences of the essential feature of reason which is qualified by changing reality. This consequence was put in a nutshell in the most fundamental proposition in his "Theses on Feuerbach: "The philosophers have only interpreted the world, in various ways, the point, however, is to change it." This proposition seems to be a demand that we should renounce interpretation of reality and replace it by revolutionary action. Henry Aiken, for instance, writes: "The philosophical problem, said Marx, is not to understand the world,

Consequently, reason proceeds not from facts per se but from facts in relation to other facts and in relation to human reason. In this sense, knowledge is not a description of facts but an interpretation of facts. But this interpretation is not confined to speculation, but is rather linked to praxis, as long as the essence of man lies in transforming reality. Thus, we can define reason as the faculty of practico-transcendental interpretation. And this definition involves a substantial relation between reason and revolution, if we mean by revolution the radical transformation of reality. Consequently, reason is revolutionary by its very nature.

But this was not the case before Marx. Aristotle's theory of forms ended in a static hierarchy, and his concept of the passage from potentiality to actuality excluded any sign of reason's activity. Descartes interpreted the correspondence between innate ideas and reality in a static way and not within an evolutionary concept of man. Locke and Hume observed about the factors constituting the origin of ideas, that they consist in the maximum part played by experience , in addition to a minimum part played by the organizing factors which Locke referred to by the global phrase "operations of our mind" known as reflection, and which Hume reduced to the association of ideas.

In my own opinion, the criterion is related to the origin of civilization itself. When civilization emerged, man invented the agricultural technique to overcome the food crisis that took place in the hunti age. In essence, this was a transformation of man from being passive towards nature to being active and creative, from being in a horizontal relation with nature in the hunting age to being in a vertical relation with her in the agricultural age. In other words, man became conscious of his capability of transcending nature.

But what is the essence of this transcendence?

To answer this question I refer to Marx. In **The German Ideology** he says; "At the end of every labor-process we get *a* result that already existed in the imagination of the laborer at its commencement."[3] Thus, human labor involves transcending the actual reality for the sake of transforming it. And transformation, in this case, means creating new relations. Marx refers then to the development of speech out of the needs of human intercourse, and says about animals: "Where there exists a relationship, it exists for me. The animal does not relate itself to anything, it does not relate at all. For the animal, its relation to others does not exist as a relation."[4]

responsible[2] This definition means that man is responsible for conquering the state of immaturity, that is, the inability to use one's own reason without the guidance of another. Thus, the free use of reason is the essence of Enlightenment. Due to this intellectual atmosphere, that was coping with the rising up of the bourgeois class, the French revolution emerged.

In this sense, we could conclude that the Enlightenment was one of the essential elements that constituted the future vision of the French revolutionaries. And this leads to the conviction that without a future vision there is no possibility of achieving neither the movement of society nor the movement of history. For, in my opinion, history moves, neither from the past nor from the present but rather from the future. Likewise, history does not move from the status quo but from the pro quo. Therefore, history does not move in a straight line, for otherwise it becomes mechanical, nor does it move in circles, for that would make it repetitive. Rather, history moves in spirals in the sense that it includes two processes, that is, progress and regression.

How could we then differentiate between progress and regression, and what is the criterion of differentiation?

two phases that have been already undergone by the developed countries, that is, sovereignty of reason and commitment of reason to change reality for the benefit of the mass-man.

Now, the crucial question that has to be raised *is* the following:

How can the two phases come into existence?

In my own opinion, this is impossible without the Reformation and the Enlightenment. The Reformation is based on the free inquiry of the sacred books. It is well recognized that Luther's mission was to drive away the foggy mists of superstition and to liberate the Christians from the totalitarian character of the Catholic Church. In addition, the Calvinist doctrine claimed that success is a mark of God's favor, and this claim impelled the Puritans in England to be industrious. And that is why, according to Max Weber, the industrial revolution began. Then emerged the Enlightenment which surpassed the Reformation. It liberated reason not only from the ossified church authority but from any authority except that of reason.This claim was expressed deeply and clearly in Kant's famous definition of Enlightenment as "man's release from his self incurred tutelage, for which he is himself

AAPA's Message

Mourad Wahba

The idea of the foundation of the Afro-Asian Philosophy Association, (AAPA) goes back to the year 1975 and, precisely, to the XVII Pakistani Philosophical Congress held in Lahore in October 1975, where I submitted a paper entitled "Authenticity and Modernization in the Third World"[1]. A vivid and hot debate followed during which the senior professors of philosophy hit hard at the pivotal ideas in my paper, whereas the junior scholars were enthusiastic and supportive. At the end of the conference it was decided that the controversial ideas should be discussed thoroughly and deeply at a special conference gathering together Afro-Asian philosophers. I was then elected to organize that conference, which was ultimately held in Cairo in March 1978 as the First Afro-Asian Philosophy Conference, on the theme "Philosophy and Civilization".

Going back to my pivotal ideas that caused the birth of AAPA, they could be presented in a nutshell as follows: the civilizational gap between the developed and the developing countries cannot be bridged unless the developing countries pass through

philosophers and scholars from diverse fields and cultures. The ultimate aim is to revive and use the philosophical ideas of Averroes as a springboard for a new dialogue between cultures within the context of the twenty first century and with a futuristic view.

The journal of ***Averroes Today*** is a bilingual (English/ Arabic) multidisciplinary, Jouanal It is published by **Ibn Rushd and Enlightenment Infernational Association**, an affiliate of the **Afro-Asian Philosophy Association** which is a non-governmental international organisation affiliated to the **International Federation of Philosophical Societies (FISP).** The two versions of the Journal are co-edited by Mourad Wahba and Mona Abousenna The Arabic version is a translation of the English articles included here, plus other material written originally in Arabic to suit the Arab reader. The local publisher and distributor is Dar Kebaà, in Cairo.

The Editors

What use is Averroes today?

We hope that the Journal of ***Averroes Today*** can provide an adequate answer to this question. Averroes, in the modern world, is not a mere philosopher. He is a politician masqué. Indeed, we can claim that it is this hidden aspect which has changed the face of Europe and has been one of the essential factors that freed Europe from the seizure of the religious authority.

Averroes' main book, "The Decisive Essay on the Continuity between Religious Law and Philosophy", was not an exposition of ultimate truths, but a handbook for liberators and humanitarians. This book and others by Averroes survived the accusation that he was an atheist while he was one of the roots of European Enlightenment.

If we could revive Averroes and bring him up to date, would he be an animator of a second Enlightenment? What problems could he raise? Could he elaborate his concept of interpretation as an antidote to religious fundamentalism?

These are the basic questions that our Journal aims to address through the critical articles of

Averroes Today

Contents

What use is Averroes today, *The Editors*
AAPA's Message, *Mourad Wahba*
Philosophical News

a. "First Special International Conference" on "Ibn Rushd and Enlightenment".

b."Averroes and his influence: Remembering G. Hourani".

c. Philosophy and Culture Shift
Farewell for ever to Henry Odera Oruka

Reason and Action in Africa,
Odera Oruka
Language as Culture,
Mona Abousenna,

"Philosophy and Foundations of Culture with Special Reference to Africa",
R. J. Njoroge

Averroes Today

PUBLISHER AND DISTRIBUTOR

Averroes Today is compiled, edited and typeset by Ibn Rushd and Enlightenment International Association affiliated to the Afro-Asian Philosophy Association, AAPA. Correspondence P.O. Box 5101, Heliopolis West Cairo 11771, EGYPT

Averroes Today, Volume 1, 2ed Edition, 1999

AVERROES TODAY

Volume 1, 2nd 1999

Enlightenment East and West

Editors:
Mourad Wahba
Mona Abousenna

No one should be definitely called an unbeliever for violating unanimity on a point of interpretation.
Ibn Rushd

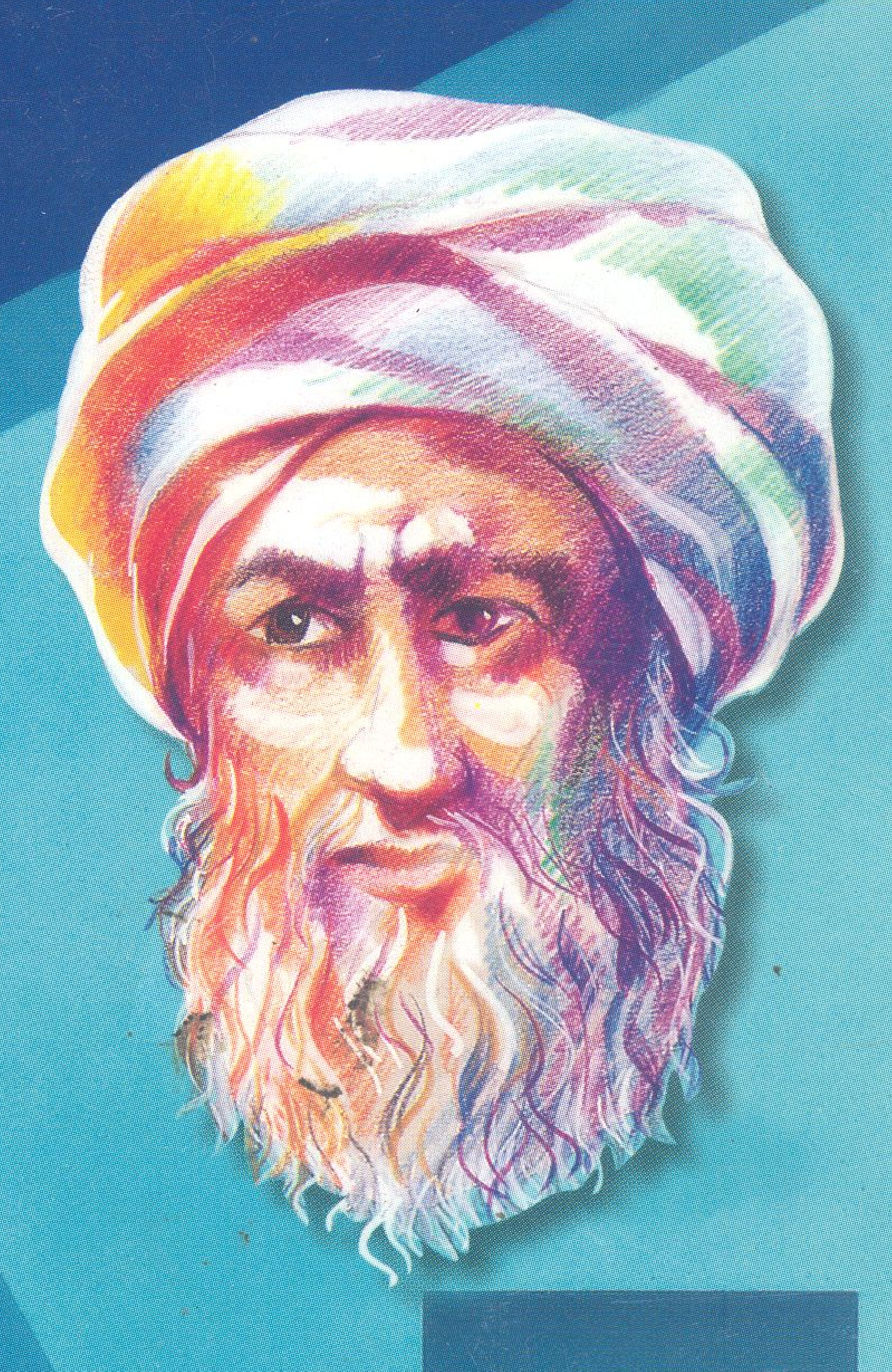
Sapere aude!
"Have courage to exercise your own understanding"
Kant

Publisher
Dar Kebaà, Heliopolis,

The Journal Of

AVERROES TODAY

Enlightenment East and West



Editors:

Mourad Wahba
Mona Abousenna

VOL.
1

